Jacques Le Goff
Intelectualii în Evul Mediu **meridiane**
Jacques Le Goff
INTELECTUALII
ÎN EVUL MEDIU
Traducere din franceză de Nicole Ghimpeţeanu

Colecţie coordonată de Radu Lilea Redactor: Alina Bogdan
Tehnoredactor: Carmen Dumitrescu
Corector: Andreea Roşeţ
Copertă: Anca Chiriţă
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
LE GOFF, JACQUES
Intelectualii în Evul Mediu / Jacques Le Goff; trad, din franceză de
Nicole Ghimpeţeanu – București: Art, 2021
ISBN 978 – 606 – 710 – 704 – 3
I. Ghimpeţeanu, Nicole (trad˚.)
316.344.32
Grupul Editorial ART a depus toate eforturile pentru a-i găsi pe moștenitorii drepturilor de autor pentru traducerea lui Nicole Ghimpeţeanu și se obligă la plata retroactivă a acestora în cazul în care îşi dovedesc calitatea oficială de moștenitori.
Le↻ intellectuels au Moyen Age e Édiţions du Seuil, 1957 et 1985 e Editura ART, 2021, pentru prezenta ediţie

PREFAŢĂ

Ar putea să pară trufașă reeditarea fără modificare a unei cărţi de istorie, la 27 de ani după prima sa apariţie. * Cred însă că ceea ce este esenţial în concepţia lumii școlare și universitare medievale, concepţie prezentată în *această* carte, nu ˇs-a perimat. Mi se pare, dimpotrivă, că punctul de vedere central al eseului meu n-a încetat a se confirma și îmbogăţi de atunci încoace.

Acest punct de vedere este, în primul rând, exprimat de cuvântul „intelectual”, al cărui scop este să transfere atenţia de la instituţii la oameni, de la idei la structurile sociale, la uzanţe și la mentalităţi și să situeze fenomenul universitar medieval în toată longevitatea sa. Gustul, ivit odată cu apariţia acestei cărţi, pentru studiul referitor la „intelectual” sau „intelectuali”, nu este și nu trebuie să fie doar o modă. Dacă, precum în orice perspectivă comparată pertinentă, nu se desparte ţinta sociologică – care scoate în evidenţă coerenţa tipului și a structurilor – de studiul istoric ce pune în valoare conjuncturile, schimbările, cotiturile, rupturile, deosebirile, dar și inserţia în societatea globală a unei epoci, atunci utilizarea termenului de „intelectual” este justificată și rodnică. Deoarece însă intenţia mea în 1957 nu a fost a unei expuneri teoretice a noţiunii pe care o împrumutasem de la istoria, sociologia.

Este vorba despre cea de-a doua ediţie franceză a cărţii, din 1985, an care trebuie luat ca reper pentru referirile la „prezent” din această prefaţă. epistemologia lumii occidentale practicate începând cu secolul al XIX-lea, nu voi deschide nici acum acest dosar.

Dar nu este întâmplător faptul că majoritatea studiilor cele mai interesante despre „intelectualii” din trecut au văzut lumina tiparului de curând în Italia lui Gramsci. O schiţă de ansamblu a fost propusă de Alberto Asor Rosa*; noţiunea de „intelectual” a fost extinsă la societatea antică [u prilejul unui colocviu ţinut la Genova**; iar Giovanni Tabacco, într-un studiu remarcabil, a situat „intelectualul medieval în jocul instituţiilor și al preponderenţelor sociale” în cuprinsul unui volum despre istoria Italiei, publicat de către Einaudi, editorul lui Gramsci și consacrat în întregime raporturilor dintre intelectuali și putere. **

Mă sprijin, pentru a reveni la „intelectualii mei”, pe faptul că într-un excelent studiu dedicat naşterii Universităţii din Modena – a doua universitate italiană după cea din Bologna – la finele secolului al XII-lea,

Giovanni Santini, referindu-se la cartea mea din 1957, declară mai bine decât o făcusem eu: „Nașterea «intelectualului» ca tip sociologic nou presupune o diviziune a muncii la oraș, tot astfel cum originea instituţiilor universitare presupune existenţa unui spaţiu cultural comun în care aceste noi „catedrale ale cunoaşterii" au putut să se ivească, să progreseze și să se confrunte liber."* ***

Într-adevăr: diviziunea muncii, orașul, instituţiile noi, spaţiul cultural comun întregii creștinătăţi și nu numai configurat

A. Asor Rosa, „Intellettuali", *Enciclopedia,* VII, Torino, Einaudi, 1979, pp. 801 – 827.

Îl comportamento dell'intellettuale nella società antica, Genova, Istituto di filologia classica e medievale, 1980.

G. Tabacco. „Gli intellettuali del medioevo nel giuoco delle instituzioni e delle preponderanze sociali". *Storia d'Italia, Annali* 4, ed. C. Vivanti. *Intellettuali e potere,* Torino, Einaudi. 1981, pp. 7 – 6.

G. Santini, *Université e società nel XII secolo: Pilio da Medicina e lo Studio di Modena,* Modena, STEM Mucchi, 1979, p. 112.

În fărâmiţarea geografică și politică a Evului Mediu timpuriu, iată trăsăturile esenţiale ale noului peisaj intelectual al creștinătăţii apusene la răscrucea secolelor XII – XIII.

Decisivă în modelul intelectualului medieval este legătura sa cu urbea. Evoluţia școlii se înscrie în revoluţia urbană a secolelor X – XIII. Este fundamental clivajul dintre școala monastică rezervată doar viitorilor călugări și școala urbană deschisă în principiu tuturor, inclusiv unor studenţi care nu urmăreau să devină monahi, ci să rămână laici. Dar ar fi trebuit să accentuez ilustrarea atracţiei exercitate de școlile și universităţile urbane asupra mediului monahal. Dacă ordinele zise „cerșetoare" ˟s-au strecurat de la bun început în lumea școlilor orășenești, și aceasta în ciuda dezbaterii între sărăcie și știinţă iniţiate la

franciscani de însuși Sfântul Francise, mai importantă chiar a fost orientarea unor anumite ordine călugărești (premontrezi, cistercieni) spre învăţământul universitar prin întemeierea în orașele universitare, încă din secolul al XIII-lea, a colegiilor destinate novicilor lor.

Orășeni fiind, noii intelectuali sunt oameni de meserie. Ca și negustorii – întrucât sunt „vânzători de cuvinte" precum aceia sunt „vânzători de timp" –, ei au a învinge șablonul tradiţional al ştiinţei care nu e de vânzare, fiind[ɔ~ este un dar al lui Dumnezeu. înscriindu-mă pe linia medievistului american Gaines Post, am subliniat caracterul profesional, corporatist, al dascălilor și studenţilor din universităţi. De altfel, pe lângă marile cărţi ale lui Pearł Kibre, o serie de studii au precizat condiţiile materiale, tehnice și juridice ale profesiunii universitare.

În aceeași perspectivă, ar fi trebuit să insist asupra caracterului revoluţionar al drumului *(curriculum)* universitar ca mod de recrutare a elitelor conducătoare. în trecut, Occidentul nu cunoscuse decât trei moduri de acces la putere: naşterea (cel mai important mod), bogăţia (de o importanţă secundară până în secolul al XIII-lea cu excepţia Romei antice) și tragerea la sorţi (cu rază de acţiune limitată printre cetăţenii satelor grecești din Antichitate). în principiu, Biserica creștină deschisese fiecăruia accesul la onorurile ecleziastice. Dar, în realitate, funcţiile episcopale, abaţiale, demnităţile bisericești reveneau în majoritatea cazurilor nobilimii, dacă nu neapărat marii aristocraţii. Cert este că cea mai mare parte a studenţilor și dascălilor era recrutată din rândurile tinerilor nobili și, curând, ale tinerilor burghezi, reala ascensiune socială a unor fii de ţărani datorându-se ulterior sistemului universitar. Este deci important faptul că o serie de studii au fost consacrate studenţilor „săraci". în tipologia sărăciei – domeniu care-și datorează marile progrese lui Michel Mollat și elevilor săi –, sărăcia universitară este un caz aparte. Analiza realităţii, dar și a conjuncturii ei depășește anecdoticul, lucrările lui Jean Paquet fiind în acest sens edificatoare. Ceea ce ar fi

trebuit, mai ales, să pun în evidenţă este faptul că promovarea socială ˟s-a realizat printr-un procedeu cu totul nou și revoluţionar în Occident: *examenul.* în acest fel, Occidentul a ajuns – la un nivel modest, desigur – la acel sistem despre care prietenul meu Vadim Elisseeff crede că am avea tot interesul să-l considerăm într-o perspectivă comparativă: sistemul chinez.

La capătul evoluţiei profesionale, sociale și instituţionale există un obiectiv: puterea. Intelectualii medievali nu *scapă* de schema gramsciană – foarte generală, la drept vorbind, dar operaţională. într-o societate ideologic controlată foarte de aproape de Biserică, iar politic din ce în ce mai mult cuprinsă în cadrul unei duble birocraţii, laică și bisericească (și, în această privinţă, cea mai mare „reușită" este monarhia pontificală care, exact în secolul al XIII-lea, reunește cele două aspecte), intelectualii Evului Mediu sunt înainte de toate niște intelectuali „organici", slujitori credincioși ai Bisericii și ai statului. Universităţile au fost și devin din ce în ce mai mult adevărate pepiniere de „înalţi funcţionari". Dar, mulţi dintre aceștia, stimulaţi de funcţia intelectuală, de „libertatea" universitară în ciuda limitelor ei, sunt mai mult sau mai puţin intelectuali „critici", pragul criticii fiind erezia, în conjuncturi istoric diferite și în funcţie de personalitatea lor originală, patru mari intelectuali pot ilustra din secolul al XIII-lea până la al XIV-lea diversitatea comportamentelor „critice" în lumea medievală a învăţământului superior: Abélard, Toma dz Aquino, Siger de Brabant și Wycliffe.

Mai ales, ar fi trebuit să reperez mai bine formarea *puterii* universitare, dar nu citisem încă, cu toate că apăruse din 1951, articolul lui Herbert Grundmann „Sacerdotium – Regnum Studium". Prin prisma acestor trei puteri, clericală, monarhică și universitară, ar fi trebuit să recunosc sistemul trifuncţional evidenţiat de Georges Dumézil, și anume că, alături de funcţia religioasă și de cea politico-războinică, se afirmă și o funcţie a științei care, la origine, a constituit un aspect al celei de a treia

funcţii, cea a abundenţei, a unei economii productive. în acest fel se justifică teoretic apariţia intelectualului autorizat – precum negustorul – să profite de meseria sa, deoarece lucrează, este folositor și creează bunuri de consum. Eforturile desfășurate de intelectual încă din secolul al XIII-lea ca să se împărtășească și el din puterea ecleziastică (îndârjirea cu care și-a apărat situaţia juridică de *cleric),* ca să-și aroge o influenţă politică (fapt sesizabil la Paris, încă de la finele secolului al XIII-lea) ilustrează voinţa lucrătorului intelectual de a se diferenţia neapărat de cel manual, fără a mai ţine seama că și el provenea tot de pe „șantierul" orașului. Să nu-l uităm pe Rutebeuf, intelectual parizian marginal, care – pe vremea regelui Ludovic cel Sfânt – spunea sus și tare: „Eu nu sunt muncitor cu mâinile".

Fără a cădea în anacronism, am ajuns astfel să definesc noua muncă intelectuală ca reunirea cercetării cu învăţământul în spaţiul urban, nu în cel monastic. Procedând în acest mod, printre toţi aceia care ˟s-au ridicat din mulţimea dascălilor și studenţilor pe culmile creaţiei științifice și intelectuale, ca și ale prestigiului profesoral, am privilegiat figurile de marcă. Poate că am greșit îndepărtându-i pe popularizatori, pe compilatori, pe enciclopediști întrucât, școliţi fiind în universităţi, aceștia au difuzat clericilor și laicilor instruiţi, dar și maselor prin cuvântări, primul contact cu cercetarea și învăţământul scolastic. Dar acest aspect este în mare parte și o chesţiune subiectivă: compilaţia, spre exemplu, atât de desconsiderată în zilele noastre, a fost în Evul Mediu un exerciţiu fundamental al activităţii intelectuale și nu numai al difuzării, ci și al invenţiei de idei. Preotul Chenu, marele teolog și istoric care a deschis calea cercetărilor pe care ˟s-a înscris și mica mea carte, îl apreciază prea puţin pe Pierre Lombard, episcopul Parisului, de origine italiană, mort în 1160, a cărui *Carte a Sentinţelor,* transformând Biblia într-un corpus de știinţă școlară, a devenit manualul de bază al facultăţilor de teologie din secolul al XIII-lea. Mie, în schimb, același Pierre Lombard îmi apare drept un

intelectual important, la fel ca Pierre le Mangeur (Petrus Comestor), canonicul parizian din epoca imediat ulterioară, mare devorator de cărţi – de unde și porecla lui –, care prin a sa *Istorie scolastică* și alte scrieri a integrat noutăţile intelectuale ale vremii sale într-un instrument elementar, dar fundamental pentru viitorii profesori și studenţi. Invers, mie îmi displace profund să-l situez printre intelectualii eminenţi pe Vincent de Beauvais, acel călugăr dominican apropiat regelui Ludovic cel Sfânt, care, scriind *Speculum Majus* sau *Marea Oglindă,* a redactat în fond o enciclopedie în care a introdus fără nicio gândire originală toate cunoștinţele epocii sale, veritabil arsenal pentru difuzarea acestora generaţiilor viitoare. La fel, nu l-aș număra printre intelectualii de marcă nici pe Robert de Sorbon, canonic parizian, a cărui operă (mai ales predici) este încă inedită în părţile ei esenţiale, dar a cărui importanţă istorică este de a fi *întemeiat un colegiu pentru doisprezece studenţi de teologie săraci, colegiu care a fost nucleul viitoarei universităţi Sorbona căreia i-a lăsat moștenire biblioteca sa, una dintre cele mai însemnate biblioteci private din secolul al XIII-lea. Acest Robert de Sorbon, pe care Joinville îl invidia pentru că trebuia să împartă cu el frecventarea lui Ludovic cel Sfânt, neuitând niciodată să-i amintească obârșia lui ţărănească, în timp ce el, Joinville, era nobil, acest Robert de Sorbon, ziceam, nu a fost decât un intelectual „organic” de mâna a doua. Dar a semănat și a semănat cu folos.

Astăzi ezit și mai mult să trasez frontiere în lumea intelectuală medievală între universitarii propriu-ziși și „literatorii” din secolele XIII – XV. I-am inclus, ce-i drept, pe Rutebeuf și pe Jean de Meung – autorul părţii a doua a *Romanului trandafirului* – pentru că ambii, foști studenţi parizieni, au făcut să parvină până la noi prin opera lor, ecoul conflictelor ideologice din Universitatea de la Paris din secolul al XIII-lea și exprimă anumite aspecte însemnate ale „mentalităţii universitare”: tendinţa de a „raţiona” (fără a fi vorba de raţionalism), spiritul de breaslă, anticlericalismul – îndreptat mai ales împotriva

ordinelor cerșetoare –, apetitul pentru contestare. Iar dacă aș fi dezvoltat studiul asupra intelectualilor de la sfârșitul Evului Mediu, aș fi recurs și la acel student marginal care a fost François Villon. în schimb, regret că nu am făcut loc și câtorva mari „scriitori" pătrunși de formaţia și spiritul universitar și a căror operă ţine, parţial, de teologie sau de cunoaşterea ştiinţifică. Spunând aceasta mă gândesc în special la Dante, un geniu la drept vorbind imposibil de categorisit, și la Chaucer la care curiozitatea ştiinţifică și imaginaţia creatoare sunt bine echilibrate, chiar dacă a doua i-a adus gloria.

Însă și mai rău îmi pare că nu am insistat – nu la vârful, ci la baza lumii intelectuale – asupra acelor profesioniști care, în secolul al XII-lea, prefigurează locul ce-l va lua cultura în mișcarea urbană. Căci, alături de unii oameni ai Bisericii, au existat dascăli de gramatică și retorică, avocaţi, judecători, notari (mai ales) ce pot fi consideraţi printre făuritorii puterii urbane. Astăzi, pe bună dreptate, se acordă tot mai multă însemnătate elementelor culturale care, pe lângă cele economice și propriu-zis juridice și politice, fac parte din natura și funcţionarea orașului medieval. Negustorul nu mai este considerat ca singurul și poate nici ca principalul actor al genezei urbane din Occidentul medieval. Toţi cei care prin știința scrisului, prin competenţa lor în drept și cu deosebire în dreptul roman, prin predarea artelor „liberale" și, ocazional, a celor „mecanice" au îngăduit orașului să se afirme și, cu precădere în Italia, *Comunei* să devină un mare fenomen social, politic și cultural, merită să fie consideraţi ca intelectualii epocii de dezvoltare urbană, formând toţi laolaltă unul dintre principalele grupuri socio-profesionale cărora orașul medieval și-a datorat puterea și fizionomia.

Din 1957 încoace, studii valoroase au îmbogăţit cunoștinţele despre universităţile și universitarii Evului Mediu. A le încorpora acum în eseul meu ar fi ˇînsemnat o rescriere aproape completă a cărţii. Dar în abundenta bibliografie ce însoţește prezenta ediţie se găsește lista

celor mai importante lucrări a căror lectură va permite îmbogăţirea textului meu.

Menţionez oricum trei domenii în care contribuţiile recente sunt deosebit de semnificative.

Primul este documentarea. Importante bibliografii au fost editate. Ele permit în mod special cunoaşterea mai exactă a centrelor universitare care, eclipsate de „marile" universităţi sau situate în zone geografice mai mult sau mai puţin excentrice, nu intraseră încă în cadrul celor îndeobște cunoscute. Lucrări prosopografice impresionante prin amploarea lor înscăunează elementul cantitativ în istoria intelectualilor medievali. Inventarul universitarilor de la Oxford sau Cambridge, sau al celor originari din Elveţia, din zona Liège ori din Scoţia va prilejui progresul geografiei istorice universitare și va procura preţioase date istoriei sociale, instituţionale și politice, în fine, a fost reluată – după o pauză – activitatea proprie finelui de secol XIX și începutului secolului XX – anume publicarea izvoarelor sau tratarea informatică a unor izvoare, fapt ce va permite, poate, modificarea anumitor puncte de vedere. O recentă teză consacrată „naţiunii" anglo-germane care frecventa Universitatea din Paris în secolul al XV-lea – teză încă needitată, susţinută la Școala de înalte Studii în Științele Sociale de către un cercetător japonez, ajutat de André Tuilier, directorul bibliotecii sorboneze – contribuie cu mult mai mult decât cu simple nuanţe la imaginea unei universităţi pariziene în declin la finele Evului Mediu. Bibliografia ediţiei de faţă nu cuprinde – cu unele excepţii – referinţe la ediţiile de documente pentru că eseul meu nu se adresează erudiţilor, chiar dacă este întemeiat pe o îndelungată anchetă științifică. Dar se cuvine să aduc aici și acum omagiul meu acelor savanţi care, atât ieri, cât și azi, când sarcina lor nu e deloc ușurată de evoluţia condiţiilor cercetării științifice, au făcut și fac posibilă, prin munca și deseori prin inteligenţa lor, așezarea pe baze solide a noilor interpretări și întrebări elaborate de istoricii contemporani.

Al doilea progres privește viaţa cotidiană. Știm azi,

tot mai precis, unde și *cum* locuiau învăţătorii și studenţii, cum se îmbrăcau, ce mâncau (și ce beau), cum îşi foloseau timpul, care le erau moravurile, crezurile, comportamentele sexuale, distracţiile, până și felul cum mureau, cum erau testamentele lor, uneori chiar funeraliile și mormintele lor. Toate acestea azi ne sunt cunoscute. La fel, bineînţeles, metodele și instrumentele lor de lucru, rolul lor în evoluţia tehnicilor intelectuale și comportamentele lor în faţa manuscrisului și, apoi, în faţa cărţii tipărite. Saenger a arătat cum au contribuit cursurile universitare la evoluţia cititorului medieval, aducându-l de la lectura cu glas tare la cea vizuală, silenţioasă. O adevărată antropologie a intelectualilor medievali e în curs de constituire.

Al treilea domeniu privește rolul universităţilor și al universitarilor în politică și – tot mai mult după secolul al XIII-lea – în marea politică, un rol din ce în ce mai bine dezvăluit, în Franţa urmașilor Capeţieni pe tronul ocupat anterior de dinastia de Valois și a sfâșierilor datorate Războiului de o Sută de Ani (cu Universitatea din Paris colaboratoare la uciderea Ioanei dz̨Arc), în Anglia luptei duse de baroni împotriva regilor în veacul al XIII-lea și a succesiunilor dinastice din secolele al XIV-lea și al XV-lea, în procesul de construire a statelor ceh, polonez și scoţian, în afacerile de culise ale Schismei Papale și ale marilor concilii – de la Konstanz și Basel –, acţiunea Universităţii ca putere, ca putere politică, se afirmă.

Încheind cu părerile mele de rău, voi spune că ele sunt mai ales mari cu referire la diacronie. Subiectul eseului meu este ivirea și triumful unui nou tip socio-profesional în secolele XII – XIII. N-am evocat, prin urmare, Evul Mediu timpuriu decât ca pe o preistorie a subiectului meu, o preistorie barbară și șovăitoare, și ceea ce nu mai îndrăznim a numi Evul Mediu târziu, adică secolele XIV – XV, decât ca pe o decadenţă, o trădare a modelului anterior.

Cert este că am împins prea departe ponegrirea caricaturizantă a evocării Evului Mediu timpuriu. Or, prin

originalitatea și prin lunga ei durată, perioada carolingiană n-a întors cu totul spatele unor modele care, *mutaţis mutandis,* sunt comparabile cu cele ale apogeului Evului Mediu și, de altfel, nici nu m-am gândit vreodată să neg realitatea intelectuală a unei „Renașteri carolingiene" – chiar dacă i ˇs-a cam exagerat consistenţa. Cred însă că în orânduirea bisericească și monarhică a timpurilor carolingiene natura și funcţia școlilor și a gânditorilor și producătorilor de idei au *fost* foarte diferite de ceea ce au devenit în epoca predominării culturii urbane, propagarea lor nedepășind anumite cercuri aristocratice restrânse, ecleziastice sau laice. Fără îndoială, ar trebui studiată mai îndeaproape funcţionarea școlilor urbane din secolele X – XI, considerându-le în societatea acelui timp. La Liège, Reims, Laon se conturează câte ceva în activitatea intelectuală care vestește scolastica, dar, de la artele liberale la materiile celor cinci facultăţi (arte, medicină, drept civil și drept roman, teologie), de la înţelepciune *(sapientia)* la știinţă (*scientia,* inclusiv știinţa teologică) găsim mai mult ruptură decât continuitate. Un Rathier din Verona, un Gerbert, un Sfânt Anselm au ceva din trăsăturile marilor intelectuali ai secolului al XIII-lea, dar bisericile episcopale unde aceștia gândesc și predau nu sunt corporaţiile universitare constituite în secolul al XII-lea. Dacă n-ar fi să luăm decât exemplul Parisului: dacă trecem de la Pierre Lombard, Pierre le Mangeur, Pierre le Chantre la Alexandre de Halès, Guillaume d Auvergne (cât de episcop al Parisului o fi fost el) sau la Jean de Garlande, schimbăm tipul pedagogic; la fel, pe malul stâng al Senei, dacă trecem de la Cité la Cartierul Latin, de la școala capitulară a catedralei la școlile dascălilor universitari, ce schimbare profundă în câteva zeci de ani și câteva zeci sau sute de metri!

Este însă adevărat că multe ˇs-au schimbat în secolele XIV – XV, chiar dacă același cadru ˇs-a menţinut. Aici eseul meu este cu totul insuficient, lucrările apărute în ultimul sfert de veac urmând a-l corecta considerabil. Da, învăţământul universitar din colegii este diferit de cel al

universităţii lipsite de localuri în secolul al XIII-lea; da, nu mai există acum o doctrină dominantă, așa cum fusese aristotelismul (mai sumar, mai puţin total decât a afirmat o istoriografie neotomistă a scolasticii); da, „raţiunea" capătă alte forme la finele Evului Mediu decât cele avute la apogeul acestuia. Da, a existat o criză universitară care nu e decât un aspect al „crizei" din secolele al XIV-lea și al XV-lea și care, aidoma acesteia din urmă, este anterioară Ciumei Negre din 1348, manifestându-se la cotitura dintre veacurile XIII – XIV, încă de prin 1270 – 1277, fără îndoială odată cu condamnările doctrinale ale episcopului Étienne Templier la Paris. Da, este adevărat de pildă că unul dintre marii adepţi a ceea ce se numește *devotio moderna* – noile forme de pietate care au sedus societatea la finele Evului Mediu –, pe nume Gerhard Groote, fiul unui negustor bogat din Deventer, se retrage în 1374, după o serie de succese academice la Universitatea pariziană, într-o mănăstire de lângă Arnhem, a călugărilor adepţi ai școlii din Chartres, și devine partizanul unor violente sentimente antiuniversitare: știinţa nu mai e decât inutilitate, instrument al cupidităţii și al ruinării sufletului, doar credinţa și viaţa simplă, smerită, fiind mântuitoare. * Da, e drept că apare un nou tip de intelectual, umanistul, care tinde să-l înlocuiască pe universitarul medieval și care, deseori, se și manifestă împotriva acestuia. Dar – și aici jocul se încurcă și abia azi ne dăm mai bine seama de ce – e tot atât de adevărat că unii universitari au fost și umaniști, fără însă a-și renega matricea din care rezultaseră. Un Gerson, un Nicolaus Cusanus sunt cazuri exemplare.

Dar mai e ceva. Extensia geografică a lumii universitare modifică peisajul universitar fără a-i distruge cadrul. în ţările germanice (Viena – 1383, Erfurt – 1379/1392, Heidelberg – 1385, Köln – 1388, Würzburg – 1402, Leipzig – 1409 et[.), în Boemia (Praga – 1347), în Polonia (Cracovia – 1364/1400), ca să nu mai menţionăm și perioada de înflorire universitară scoţiană, spaniolă, portugheză, franceză, italiană et[., iau naștere noi

universităţi bazate pe modelul bolognez sau parizian – sistemul facultăţilor sau al „naţiunilor”, binomul dascăl/student etc. —, dar aflate într-un raport deseori nou cu orașele, statele, religia (a se vedea mișcarea husită la Praga, convertirea lituanienilor la Cracovia, averroismul la Padova etc.).

Dacă scolastica clasică și în special teologia stagnează și controlul Bisericii paralizează numeroase facultăţi prin cenzura practicată, lucrurile nu stăteau astfel pretutindeni. La lumina unor studii, cu deosebire poloneze pentru cazul Cracoviei, scolastica târzie pare să fi fost mai originală, mai creatoare, de un nivel mai ridicat decât ˇs-a afirmat. Frecventarea universităţilor, departe de a se reduce, crește, chiar în cele mari și de veche tradiţie. între altele, frumoasele lucrări ale lui Jacques Verger corectează ideile preconcepute.

A se vedea R.W. Southern, *Western Society and the Church în the Middle Ages,* Harmondsworth, Penguin Books, 1980, p. 334 s.

Opoziţia dintre scolastică și umanism se cere revizuită. Universităţile joacă un rol mult mai semnificativ decât ˇs-a crezut în propagarea tiparului.

Meritul cel mai important al izvoarelor este de a permite studierea mai amănunţită a relaţiilor dintre universităţi și societate. Referitor la aceasta, numeroase lucrări privind universităţile din Oxford și Cambridge abundă în informaţii.

Rămâne faptul că această reabilitare parţială a Universităţii de la sfârșitul Evului Mediu (și, de altfel, totul ar fi cu mult mai limpede dacă ˇs-ar renunţa la tradiţionala secţionare Ev Mediu/ Renaștere și dacă, în schimb, ˇs-ar considera un lung Ev Mediu până în secolul al XIX-lea) și bogăţia informaţiilor privind aspectele sociale ale universităţilor din secolele XIV – XV se leagă în profùnzime de o esenţială evoluţie a lumii universitare. Universităţile, profesorii universitari nu mai deţin monopolul producţiei intelectuale și al învăţământului superior. Anumite cercuri – precum în Florenţa casei de Medici –, anumite colegii –

cel mai ilustru fiind Collège de France la Paris – elaborează și propagă o cunoaştere în mare parte nouă, în condiţii elitiste noi. Iar universităţile acordă o importanţă crescândă rolului lor *social.* Ele formează tot mai numeroși juriști, medici, dascăli de școală pentru acele state unde pături sociale noi destinate unor profesiuni mai utilitariste și mai puţin strălucitoare reclamă un bagaj de cunoștinţe mai bine adaptat acestor cariere, ca și pentru curţile regale ce vor asigura subzistenţa și renumele unor savanţi desprinși de învăţământ. Dispare intelectualul Evului Mediu provenit de la oraș și de pe băncile universitare, sortit guvernării unei Creștinătăţi care, de acum încolo, se va destrăma.

Jacques Le Goff *noiembrie 1984*

INTRODUCERE

Dansul macabru care, la sfârșitul Evului Mediu, antrenează diversele „stări" ale lumii – adică diferitele grupuri sociale –, către neantul în care se complace sensibilitatea unei epoci în declin, trage deseori după sine – alături de regi, nobili, oameni ai Bisericii, burghezi, oameni din popor – și un cleric care nu se confundă întotdeauna cu călugării și preoţii. Acest cleric este descendentul unei stirpe originale a Occidentului medieval: cea a intelectualilor. De ce acest nume, care este și titlul micii cărţi de faţă? El nu este rezultatul unei opţiuni arbitrare. Printre atâtea cuvinte: savanţi, docţi, clerici, gânditori (în sfera gândirii, terminologia a fost mereu vagă), acesta trimite la un mediu al cărui contur este bine precizat: mediul dascălilor de școli. Se anunţă din Evul Mediu timpuriu, se dezvoltă în școlile urbane ale secolului al XII-lea, înflorește în universităţi începând cu secolul al XIII-lea. Termenul îi indică pe cei a căror meserie este de a gândi și de a preda altora gândirea lor. Alianţa cugetării personale cu difuzarea ei în învăţământ îl caracteriza pe intelectual. Fără îndoială că nicicând, înainte de epoca contemporană, acest mediu n-a fost atât de bine delimitat și n-a avut o mai adâncă conștiinţă de sine ca în Evul Mediu. în locul termenului de *cleric* –

echivoc –, a preferat un altul, *philosophais,* al cărui susţinător a fost, în secolul al XIII-lea, Siger din Brabant. Eu l-am îndepărtat pentru că, pentru noi, cei de azi, filosoful reprezintă un alt personaj. Cuvântul este preluat din Antichitate. în epoca Sfântului Toma dz Aquino și a lui Siger, *filosoful* prin excelenţă, Filosoful cu un F majuscul, este Aristotel. Dar în Evul Mediu, filosof echivalează cu filosoful creștin. Este expresia idealului școlilor din secolul al XII-lea până în secolul al XV-lea: umanismul creștin. Dar pentru noi, cuvântul umanist desemnează un alt tip de savant, acela al Renașterii din secolele al XV-lea și al XVI-lea, care este tocmai opusul intelectualului medieval.

Cu alte cuvinte, din această schiţa – pe care aș fi subintitulat-o „introducere la o sociologie istorică a intelectualului occidental* dacă nu m-aș fi sfiit să nu par prea ambiţios și să abuzez de termeni astăzi compromiși – sunt îndepărtaţi o serie de iluștri reprezentanţi ai bogatei gândiri medievale. Nici misticii închiși în mănăstirea lor, nici poeţii sau cronicarii trăind departe de lumea școlilor, adânciţi în alte medii, nu vor apărea aici decât episodic, prin contrast. Dante însuși, care domină gândirea Occidentului medieval, nu-și va proiecta aici imensa lui siluetă decât decupată în chip de umbră chinezească. Chiar dacă Dante a frecventat Universităţile (și de altfel venit-a el cu adevărat la Paris, vreodată, în strada Fouarre?), dacă opera sa a devenit în Italia text explicativ încă de la finele secolului al XIV-lea și dacă figura lui Siger apare în *Paradisul* său în versuri ce păreau stranii, Dante îl urmează totuși pe Virgiliu peste timp, dincolo de pădurea întunecată, umblând pe alte căi decât cele deschise sau bătătorite de intelectualii de care mă voi ocupa. Iar evocarea aici a unui Rutebeuf, a unui Jean de Meung, sau Chaucer, sau Villon, se datorează faptului că au fost marcaţi mai mult sau mai puţin de trecerea lor prin școli.

Prin urmare, voi evoca aici doar un aspect al gândirii medievale, un anume tip de savant, printre alte tipuri. Nu contest nici existenţa, nici însemnătatea altor familii spirituale, a altor maeștri spirituali. Dar acesta – pe care-l

evoc – mi ˟s-a părut atât de remarcabil, atât de semnificativ pentru istoria gândirii occidentale și atât de bine delimitat sociologic, încât figura și istoria sa mi-au reţinut atenţia. Și, de altfel, greșesc vorbind de el la singular când el însuși a fost atât de divers așa cum sper că paginile ce urmează o vor arăta. De la Abélard la Ockham, de la Albert cel Mare la Jean Gerson, de la Siger din Brabant la Bessarion – câte temperamente, câte caractere și câte preocupări diferite, opuse!

Savant și profesor, gânditor prin meseria sa, intelectualul se mai definește și prin unele trăsături psihologice cărora mintea le poate modifica direcţia, ca și prin unele deprinderi care se pot înăspri, devenind apucături, manii. Cugetând mereu, intelectualul riscă să cadă în raţionamente pedante. Om de știinţă fiind, este ameninţat de uscăciune sufletească. Critic fiind, el riscă să distrugă din principiu sau să denigreze sistematic. în lumea contemporană nu lipsesc detractorii care să facă din intelectual un ţap ispășitor. Dar Evul Mediu, chiar dacă a luat în derâdere scolasticii fosilizaţi, nu a fost atât de ingrat. Nu a imputat căderea Ierusalimului universitarilor și nici dezastrul de la Azincourt celor ieșiţi de pe băncile Sorbonei. îndărătul raţiunii, omul din Evul Mediu a știut să descopere pasiunea intelectualului pentru tot ce este drept, exact, îndărătul știinţei – setea de adevăr, iar îndărătul criticii – căutarea progresului. Dușmanilor intelectualului, Dante le-a răspuns de secole, introducând în *Paradisul* său, unde le și reconciliază, cele trei mari figuri de intelectuali din secolul al XIII-lea: Sfântul Toma d Aquino, Sfântul Bonaventura și Siger din Brabant.

SECOLUL AL XII-LEA NAȘTEREA INTELECTUALILOR

Renașterea urbană și nașterea intelectualului în secolul al XII-lea

La început au fost orașele. Odată cu ele se naște, în Occident, și intelectualul Evului Mediu. El apare odată cu avântul lor legat de funcţia comercială și industrială – mai modest spus, meșteșugărească – ca oricare dintre acei

numeroși oameni de meserie care vin să se așeze la oraș, unde se afirmă diviziunea muncii.

Înainte vreme, abia dacă exista vreo corespondenţă între adevărata specializare a oamenilor și clasele sociale pe care le deosebește Adalbert de Laon: cea care se roagă – clericii, cea care apără – nobilii, cea care muncește – iobagii. Iobagul, chiar dacă muncește pe ogor, este totodată și meseriaș. Nobilul, chiar dacă este soldat, este și proprietar, judecător, administrator. Iar clericul, mai ales călugărul, este adesea toate acestea la un loc. în cazul clericilor, lucrarea minţii nu era decât una dintre activităţile lor. Ea nu reprezenta un scop în sine, ci se subordona restului vieţii lor, fiind orientată prin însăși Regula mănăstirească spre Dumnezeu. E drept că întâmplător în cursul existenţei lor monahale ei pot să apară, pentru un timp, drept profesori, savanţi sau scriitori, dar este un aspect cu totul fugitiv, totdeauna secundar în personalitatea lor. Chiar și acei clerici care prefigurează intelectualii secolelor viitoare, nu sunt încă intelectuali. Alcuin, de pildă, este întâi de toate un înalt funcţionar, altul, ca Loup de Ferrières este în primul rând un abate manifestând interes pentru carte și plăcându-i să-l citeze pe Cicero în scrisorile sale.

Dar omul a cărui meserie este să scrie sau să predea – și mai degrabă ambele la un loc –, omul care, profesional vorbind, are o activitate de profesor și de savant, pe scurt intelectualul, acest om nu apare decât odată cu orașele.

Abia în secolul al XII-lea îl descoperim cu adevărat. Desigur, orașul medieval nu se ivește în Occident la acea epocă dintr-odată, ca o ciupercă spontană. Unii istorici chiar îl consideră gata constituit încă din veacul al XI-lea sau al X-lea și fiecare revistă de specialitate recentă aduce cu ea o nouă renaștere urbană – tot mai îndepărtată în timp.

Fără îndoială că dintotdeauna au existat orașe în Occident, dar „cadavrele” orașelor romane din epoca imp ˇerială târzie nu mai cuprindeau în zidurile lor decât o mână de locuitori în jurul unui conducător militar,

administrativ sau religios. Fiind mai ales cetăţi episcopale, acele orașe reuneau un laicat foarte redus în jurul unui cler puţin mai numeros, fără altă viaţă economică decât o mică piaţă de mărfuri locală destinată nevoilor zilnice.

Fără îndoială, de asemenea, că, probabil la îndemnul cererii manifestate de lumea musulmană care reclama pentru imensele sale clientele urbane – din Damasc, Tunis, Bagdad, Cordoba – materiile prime ale Occidentului barbar – lemn, săbii, blănuri, sclavi –, ˝s-au dezvoltat orașe embrionare – cu denumirea lor latină de *portus* –, fie autonome, fie alăturate cetăţilor episcopale sau „burgurilor” militare încă din secolul al X-lea, poate al IX-lea. Dar fenomenul nu capătă o amploare suficientă decât în secolul al XII-lea. Abia atunci acesta a modificat profund structurile economice și sociale ale Occidentului și începe a zdruncina și structurile politice prin mișcarea comunală.

Acestor revoluţii li se mai adaugă una: cea culturală. Deschiderilor sau renașterilor de acest fel li se alătură și cea intelectuală. Toată istoria protagoniștilor acesteia, toate avatarurile traversate de urmașii lor până la finele a ceea ce îndeobște numim Evul Mediu – până la o altă „Renaștere” – iată ce-și propune cartea de faţă să schiţeze.

A existat o renaștere carolingiană?

Dacă ideea unei adevărate, suficient de viguroase renașteri urbane e greu de acceptat înainte de secolul al XII-lea, ˝s-ar putea oare, în schimb, trece cu vederea, în domeniul civilizaţiei, epoca sfârșitului de secol VIII și a primei jumătăţi de secol IX, tradiţional denumită renașterea carolingiană?

Fără să ajung a o nega, considerând-o doar o *pretinsă renaștere* – așa cum au făcut-o unii istorici –, aș vrea totuși să-i precizez limitele.

Din ceea ce se numește renaștere, ea nu are niciuna dintre trăsăturile cantitative pe care noţiunea aceasta pare că le implică. Chiar dacă îmbunătăţește cultura fiilor de nobili crescuţi la școala Palatului și a viitorilor clerici educaţi în câteva mari centre mănăstirești sau episcopale, ea pune aproape total capăt învăţământului rudimentar pe

care mănăstirile din epoca merovingiană îl propagau printre copiii din zonele rurale învecinate. Când, în anul 817, ˇs-a produs marea reformă a ordinului benedictin – inspirată de Sfântul Benedict de Aniana împăratului Ludovic cel Pios – care a consfinţit replierea monahismului benedictin timpuriu prin închiderea în sine, școlile „externe” ale mănăstirilor au fost închise. Renaștere a fost deci numai pentru o elită ermetică – numeric foarte restrânsă – destinată a conferi monarhiei clericale carolingiene o mică pepinieră de administratori și oameni politici. Mi se pare că ˇs-au înșelat profund manualele republicane franceze de istorie popularizând figura unui Carol cel Mare, de fapt analfabet, în chip de protector al tineretului școlar și de precursor al lui Jules Ferry.

În afara acestei recrutări vizând conducerea monarhiei și a Bisericii, mișcarea intelectuală din perioada carolingiană n-a manifestat în plus vreun aspect de apostolat dezinteresat, nici prin instrumentele folosite, nici prin aspecte de ordin spiritual.

Astfel, magnificele manuscrise din acea epocă sunt lucrări de lux. Timpul petrecut a le scrie, într-o frumoasă scriere – caligrafia, mai mult încă decât ortografia greșită, este semnul unei epoci inculte în care cererea de carte este foarte redusă –, pentru a le împodobi splendid urmând cererea Palatului sau a unor mari personaje laice sau ecleziastice, este dovada unei infime viteze de circulaţie a cărţilor.

Mai mult chiar, ele nu sunt făcute pentru a fi citite. Ele nu fac decât să se adauge tezaurelor bisericilor și ale unor particulari bogaţi. Sunt un bun economic mai degrabă decât spiritual. Unii dintre autorii lor, transcriind frazele anticilor sau ale Părinţilor Bisericii, afirmă într-adevăr superioritatea valorii conţinutului lor spiritual. Dar sunt crezuţi pe cuvânt. Iar acest lucru le mărește preţul material. Carol cel Mare își vinde o parte din frumoasele sale manuscrise ca să împartă banii săracilor. Cărţile sunt considerate întocmai ca niște vase preţioase.

Călugării care ostenesc scriind manuscrisele în

scriptoriile mănăstirilor nu sunt interesaţi decât prea puţin de conţinutul lor –, esenţiale pentru ei sunt hărnicia cu care le scriu, timpul pe care-l consumă, oboseala resimţită. Pentru ei, această sarcină reprezintă un act de pocăinţă prin care vor merita viaţa veșnică în cer. De altfel, conformându-se tendinţei – pe gustul epocii – de evaluare tarifară a meritelor și penitenţelor, împrumutată de Biserica Evului Mediu timpuriu de la legislaţiile barbare, călugării îşi numără anii de purgatoriu răscumpărări după numărul de pagini, de rânduri, de litere scrise sau, dimpotrivă, se tânguie de fiecare lipsă de atenţie care, făcându-i să sară vreo literă, le lungește șederea în purgatoriu. Ei lasă moștenire urmașilor lor numele drăcușorului care se încăpăţânează a-i necăji, acel faimos demon *Tidvillus* al copiștilor pe care îl vom reîntâlni la Anatole France.

Pentru acești creștini în care încă somnolează un barbar, știinţa este un tezaur. Ea trebuie conservată cu grijă. Avem de-a face cu o cultură închisă, alături de o economie închisă. Renașterea carolingiană, în loc să însămânţeze, tezaurizează. Poate fi vorba de o renaștere zgârcită?

Totuși, numai printr-un fel de generozitate involuntară, epoca carolingiană îşi poate păstra titlul de renaștere. Sigur că cel mai original și mai viguros dintre gânditorii ei, Jean Scot Érigène a trăit fără să aibă nicio audienţă pe vremea lui și nu va fi cunoscut, înţeles, folosit decât în secolul al XII-lea. Dar atunci când se va petrece asta, manuscrisele copiate în scriptoriile carolingiene, concepţia despre cele șapte arte liberale pe care Alcuin o va relua, împrumutând-o de la retorul Martianus Cappella din secolul al V-lea, ideea emisă de el a unei *translatio studii* – preluarea de către Occident, mai exact de către Galia, a rolului Atenei și Romei ca focare de civilizaţie –, toate comorile adunate vor fi repuse în circulaţie, turnate în creuzetul școlilor urbane, absorbite ca un ultim strat de aport antic de renașterea din secolul al XII-lea.

Modernitatea veacului al XII-lea. Anticii și modernii

Că realizează ceva nou, că sunt oameni noi – este ceea ce resimt cu acuitate intelectualii secolului al XII-lea. De altfel, există oare renaștere fără impresia de a renaște? Să ne gândim la renascentiștii secolului al XVI-lea, la Rabelais…

De aceea, în gura lor, sub pana lor, revine mereu cuvântul *moderni,* pentru a desemna scriitorii epocii. *Moderni,* iată ce sunt, iată ce știu că sunt. Dar niște moderni care nu-i combat pe cei din Antichitate; dimpotrivă, îi imită, se hrănesc din ei, se caţără pe umerii lor: „Nu se poate trece de la întunecimea neștiinţei la lumina științei – exclamă Pierre de Blois – decât recitind cu o dragoste mereu mai vie operele Anticilor. Să latre câinii, să grohăie porcii! Eu voi rămâne la fel de exclusivist partizan al Anticilor. Pentru ei va fi toată grija mea și zi de zi zorile mă vor găsi studiindu-i”.

Iată și învăţământul de bază predat la Chartres – unul dintre cele mai faimoase centre școlare din secolul al XII-lea – de Bernard, potrivit tradiţiei culese de un elev ilustru, Jean de Salisbury:

„Cu cât se vor cunoaşte mai multe discipline și cu cât mai profund vom fi pătrunși de ele, cu atât mai deplin vom cuprinde cu mintea justeţea autorilor (vechi) și mai limpede va fi predarea lor. Aceștia, datorită așa-numitei *diacrisis,* pe care o putem traduce prin *ilustrare* sau *colorare,* pornind de la materia brută a unei istorii, unei teme, unei fabule, cu ajutorul tuturor acestor discipline și al unei mari arte de sintetizare și asezonare, reușeau să facă din opera încheiată o imagine a tuturor *artelor.* Gramatica și Poezia se amestecă intim și acoperă întreaga întindere a subiectului. Pe acest câmp, Logica, aducând culorile demonstraţiei, infuzează splendorii aurului probele sale raţionale; Retorica, prin persuasiune și strălucirea elocinţei, imită luciul argintului. Matematica, antrenată de roţile cvadrigei sale, calcă pe urmele lăsate de celelalte arte, imprimându-și culorile și frumuseţile într-o infinită

varietate. Fizica, sondând tainele naturii, aduce contribuţia farmecului multiplu al nuanţelor sale. În fine, cea mai eminentă dintre toate ramurile Filosofiei, Etica, fără de care, nici cu numele nu există filosof, le depășește pe toate celelalte prin demnitatea pe care i-o conferă operei. De vei cerceta în amănunt pe Virgiliu sau pe Lucan, vei găsi, oricare filosofie ai profesa, cum să-i folosești mai potrivit. într-asta, în funcţie de capacitatea dascălului și de zelul elevului, constă profitul *lecturii* prealabile a *autorilor antici.* Aceasta este metoda urmărită de Bernard de Chartres, cel mai bogat izvor al beletristicii în Galia timpurilor moderne […]".

Dar oare această imitaţie nu e servilitate? Vom vedea mai departe piedicile pe care le-a generat admiterea în cultura apuseană a unor preluări din Antichitate rău mistuite, rău adaptate. însă, atunci, în secolul al XII-lea, cât de nou părea totul!

Dacă acei dascăli – care erau clerici și buni creștini preferau ca *textbook* pe Virgiliu Ecleziastului și pe Platon Sfântului Augustin, nu e numai pentru că erau convinși că Virgiliu și Platon abundă în învăţăminte morale și că îndărătul scoarţei se află măduva (nu e oare mai multă măduvă în Scripturi și în textele patristice?), ci pentru că *Eneida* și *Timaios* reprezentau în ochii lor lucrări în primul rând *ştiinţifice* – scrise de savanţi și apte de a fi obiectul unui învăţământ de specialitate, tehnic, în vreme ce Scriptura și textele Părinţilor Bisericii, care și ele pot fi bogate în substanţă ştiinţifică *(Cartea Facerii,* de pildă, nu e oare o lucrare de ştiinţe naturale și de cosmologie?), nu erau decât în al doilea rând considerate ca atare. *Specialiștii* sunt anticii, ce-și găsesc mai bine locul într-un învăţământ *specializat* – cel al *artelor liberale,* al disciplinelor școlare – decât Părinţii Bisericii sau Scriptura, care trebuie mai degrabă rezervate Teologiei. Intelectualul secolului al XII-lea este un profesionist cu ale sale materiale de lucru – scriitorii antici – și cu ale sale tehnici dintre care prima este imitarea acestora din urmă, utilizaţi însă pentru a merge mai departe, tot astfel cum navele

italiene folosesc marea pentru a merge către izvoarele de bogăţie răsăritene.

Acesta este sensul faimoasei fraze a lui Bernard de Chartres, cu un atât de vast răsunet în Evul Mediu:

„Noi suntem niște pitici cățărați pe umeri de uriași. Vedem deci mai bine și mai departe decât ei, nu pentru că vederea noastră ar fi mai ageră sau am fi mai înalţi, ci pentru că ei ne înalţă în aer și ne poartă pe înălţimea lor gigantică […]”.

Sensul progresului în cultură, iată ce exprima celebra imagine. Pe scurt: sensul progresului istoriei. în Evul Mediu timpuriu, istoria se oprise, fusese împlinită de Biserica devenită triumfătoare în Apus. Otto de Freising, reluând concepţia augustiniană a celor două cetăţi, declară:

„După momentul în care nu numai toţi oamenii, dar chiar și împăraţii, cu câteva excepţii, deveniră catolici, am impresia că am scris istoria nu a doua cetăţi, ci a uneia singure pe care o denumesc Biserica?

S-a vorbit despre *voinţa de a ignora timpul* a feudalilor și, odată cu ei, a călugărilor integraţi în structurile feudale. De asemenea, și Guizot – odată ce va fi parvenit la triumful politic al burgheziei – va crede că a atins capătul istoriei. Intelectualii secolului al XII-lea, prinși în acel cadru urban care abia se edifică, unde totul circulă și se modifică, repun în mișcare mașina istoriei și, în primul rând îşi definesc propria misiune de-a lungul timpului: *„Veritas, filia temporis”* – cum a spus tot Bernard de Chartres.

Aportul greco-arab

Copil al timpului, adevărul a fost și copilul spaţiului geografic. Orașele au fost plăcile turnante ale circulaţiei oamenilor încărcaţi de idei și mărfuri, au fost locurile de schimb, pieţele și răscrucile comerţului intelectual. în acest al XII-lea veac în care Occidentul nu avea încă de exportat decât materiile sale prime – chiar dacă se ivea un avânt al textilelor –, produsele rare, obiectele de preţ au venit din Orient, din Bizanţ, Damasc, Bagdad, Cordoba.

Odată cu mirodeniile și cu mătasea, manuscrisele au adus Occidentului creștin cultura greco-arabă.

Limba arabă a fost, într-adevăr, un intermediar la început. Operele lui Aristotel, Euclid, Ptolemeu, Hipocrat, Galenus îi însoţiseră în Orient pe creștinii eretici – monofiziţi și nestorieni – și pe evreii persecutaţi de Bizanţ, fiind lăsate apoi moștenire bibliotecilor și școlilor musulmane, care le primiră cu generozitate. Acum, aceste opere, pe un drum de întoarcere, acostează pe ţărmurile creștinătăţii occidentale. Secundar a fost rolul statelor latine creștine din Orient: ele au reprezentat într-adevăr o zonă de contact între Occident și Islam, dar au fost, înainte de toate, un front militar, de opoziţie armată – frontul Cruciadelor. Au avut loc schimburi, dar au fost schimburi de lovituri, nu de idei și de cărţi. Rare au fost operele care ˟s-au strecurat prin acea frontieră războinică. Două au fost principalele zone de contact care au întâmpinat manuscrisele răsăritene: Italia și, cu deosebire, Spania. Aici, nici vremelnicele așezări musulmane din Sicilia și Calabria, nici valurile acelei *Reconquista* creștine n-au împiedicat vreodată schimburile pașnice.

Vânătorii creștini de manuscrise grecești și arabe se năpustesc până la Palermo, unde regii normanzi ai Siciliei și, ulterior, Frederic al II-lea, în cadrul cancelariei lor trilingve ce folosește greaca, latina și arabă, dau viaţă primei curţi italiene renascentiste, până la Toledo – recucerit de la necredincioși în 1087 – unde, sub protecţia arhiepiscopului Raymond (1125 – 1151), traducătorii creștini lucrează fără încetare.

Traducătorii

Ei sunt pionierii acestei Renașteri.

Occidentul nu mai cunoștea limba greacă, fapt pe care Abélard îl deplânge și în privinţa căruia le îndeamnă pe călugăriţele de la Mănăstirea Paraclet să umple această lacună, ele ajungând astfel să-i depășească pe bărbaţi în domeniul culturii. Limba ştiinţifică este latina. Originalele arabe, versiunile arabe ale textelor grecești, totodată și originalele grecești sunt prin urmare traduse, fie de

traducători izolaţi, fie, cel mai adesea, de echipe. Creștinii occidentali recurg pentru aceasta la asistenţa creștinilor spanioli, așa-numiţii mozarabi, care trăiseră sub stăpânirea musulmană, dar și la evrei, ba chiar și la musulmani. în felul acesta sunt reunite toate competenţele. Una dintre echipele timpului este celebră: cea formată de ilustrul abate de Cluny, Petru cel Venerabil, pentru a traduce Coranul. Plecat în Spania pentru o inspecţie a mănăstirilor dependente de Cluny – care se înființaseră pe rând, pe măsura avansului realizat de *Reconquista* – abatele Petru concepe cel dintâi ideea de a combate pe musulmani nu pe terenul militar, ci pe cel intelectual. Ca să poată fi respinsă temeinic doctrina lor, ea trebuie să fie cunoscută – o cugetare ca aceasta, de o evidenţă atât de naivă, este totuși temerară în vremea aceea de Cruciadă:

„Fie că dăm erorii mahomedane rușinosul nume de erezie, fie cel infam de păgânism, oricum trebuie acţionat împotriva ei, adică trebuie să scriem. Dar, cultura antică pierind, după cum spun evreii care, odinioară, admirau pe apostolii poligloţi, latinii și mai des modernii nu mai știu altă limbă decât pe cea a ţării lor natale. De aceea, ei n-au fost în stare nici să-și dea seama de enormitatea acestei erori, nici să-i bareze calea. Așa fiind, inima mea ˟s-a aprins și un foc mă arse în meditaţia mea. M-am indignat văzând cum latinii nu cunosc cauza unei atari pierzanii și cum necunoaşterea lor îi lipsește de puterea de a-i rezista; căci nimeni nu i-a răspuns, fiind[ɔ˜ nimeni n-a știut. M-am dus deci să găsesc specialiști ai limbii arabe ce a permis acestei otrăvi mortale să infesteze mai mult de jumătate din glob. Cu preţul rugăminţilor mele și al banilor i-am convins să traducă din arabă în latină istoria și doctrina acelui nenorocit și legea sa care se cheamă Coranul. Și pentru ca fidelitatea traducerii să fie completă și nicio eroare să nu denatureze deplina noastră înţelegere, am adăugat un sarazin traducătorilor creștini. Iată numele creștinilor: Robert din Ketten, Hermann Dalmatul, Petru din Toledo; sarazinul se numea Mohamed. Această echipă, după ce a explorat temeinic bibliotecile acestui popor

barbar, a ajuns să întocmească o carte voluminoasă pe care a publicat-o pentru cititorii latini. Toată această lucrare ˟s-a făcut în anul când m-am dus în Spania și când am avut o întrevedere cu seniorul Alfons, victoriosul împărat al Spaniilor, adică în anul de la Hristos 1142”.

Arătată aici cu titlu de exemplu, acţiunea întreprinsă de abatele de la Cluny se situează totuși în marginea curentului de traduceri care ne interesează. Căci nu Islamul îl căutau în primul rând traducătorii creștini din Spania, ci tratatele ştiinţifice grecești și arabe. Abatele o și subliniază: numai oferind o retribuţie generoasă a putut să-și asigure serviciile unor specialiști. A trebuit să le plătească foarte scump abandonarea vremelnică a muncii lor profesionale.

Ce aduce Occidentului acest prim tip de cercetători, de intelectuali specializaţi pe care-l constituie traducătorii secolului al XII-lea, de felul unui Iacob din Veneţia, unui Burgundio din Pisa, unui Moise din Bergamo sau Leon Tuscus la Bizanţ și în Italia de nord, Aristippo din Palermo în Sicilia, Adélard din Bath, Platon din Tivoli, Hermann Dalmatul, Robert din Ketten, Hugo din Santalla, Gondisalvi, Girardo din Cremona în Spania?

Ei vin să umple golurile rămase de pe urma moștenirii latine în cultura apuseană: filosofia și cu precădere ştiinţele. Matematicile cu Euclid, astronomia cu Ptolemeu, medicina cu Hipocrat și Galenus, fizica, logica și etica cu Aristotel – iată imensul aport al acestor lucrători. Poate chiar mai mult decât materia, ei introduc metoda. Curiozitatea, raţionamentul și întreaga *Logica Nova* a lui Aristotel: cea din ambele *Analitici (priora* și *posteriora),* din *Topice,* din *Elenchi (Sophistici Elenchi),* care se adaugă astfel Vechii Logici *(Logica Vetus)* cunoscută prin Boethius care, și el acum, se bucură de o nouă favoare. Acesta este impactul, stimulantul, lecţia pe care elenismul antic le transmite Occidentului la capătul unui lung periplu prin Orient și Africa.

Se cuvine a le adăuga aportul propriu-zis arab: aritmetica cu algebra lui Al-Khwarizmi, în așteptarea lui

Leonardo din Pisa care în primii ani ai secolului al XIII-lea va face cunoscute cifrele denumite arabe, în realitate hinduse, dar venite prin arabi din India; medicina cu Al˟-˟Razi, pe care creștinii îl numesc Rhazes, dar mai ales cu Ibn Șina sau Avicenna a cărui enciclopedie medicală, sau *Canon,* urma să devină cartea de căpătâi a medicilor occidentali, după cum astronomii, botaniștii, agronomii și, mai ales, alchimiștii transmit latinilor cercetarea febrilă a elixirului. în final și filosofia, care, începând cu Aristotel, clădește solide sinteze prin Al-Farabi și Avicenna. Dar arabii nu dăruiesc creștinilor numai operele lor, ci înșeși cuvintele de *cifră, zero, algebră,* odată cu o serie de termeni din vocabularul comercial: *bazar, gabelle* (gabelă), franţuzescul *douane* (vamă), *fondouk* sau *fondacco* (magazin, antrepozit) et[.

Astfel se explică și plecarea în Italia și în Spania, mai ales, a atâtor însetaţi de cunoștinţe, ca de pildă englezul Daniel din Morley, care îi povestește episcopului din Norwich care a fost itinerarul său intelectual:

„Pasiunea pentru studiu mă alungase din Anglia. Statui o vreme la Paris. Acolo n-am văzut decât niște sălbatici instalaţi cu un aer de gravă autoritate în jeţurile lor școlare, având două sau trei scăunele fără spetează în faţa lor, încărcate cu enorme tomuri ce reproduceau în litere aurite lecţiile lui Ulpian și ţinând în mână peniţe de plumb cu care trasau, plini de gravitate, pe cărţile lor asteriscuri și obele. * Neștiinţa îi constrângea la această ţinută de statuie, dar ei, prin însăși tăcerea lor, voiau să-și arate înţelepciunea. Cum deschideau gura, nu auzeam decât bolboroseli de copil. înţelegând situaţia, am reflectat atunci la mijloacele de a scăpa de aceste riscuri, îmbrăţișând acele «arte» care luminează Scripturile altfel decât numai omagiindu-le în treacăt sau evitându-le prin prescurtări. Astfel, cum în zilele noastre la Toledo se împărtășește mulţimilor învăţământul arabilor care, aproape în totalitate, constă din cele patru arte”, m-am grăbit să ajung acolo ca să ascult lecţiile celor mai savanţi filosofi ce sunt pe lume. Dar, rechemat fiind de niște

prieteni și îndemnat să mă întorc din Spania, am revenit în Anglia cu o preţioasă cantitate

Semne transversale prin care se marcau greșelile, (n.a.)

Adică ştiinţele, (n.a.)

de cărţi. Mi ˇs-a spus însă că pe aceste meleaguri învăţământul artelor liberale era necunoscut și că Aristotel și Platon erau sortiţi celei mai adânci uitări în favoarea lui Titus și Seius. Mare îmi fu durerea și, ca să nu fiu chiorul printre orbi*, am plecat din nou ca să găsesc un loc unde să fac să înflorească acest gen de studii [...]. Așadar, nimeni să nu se tulbure dacă tratând despre facerea lumii eu invoc, nu mărturia Părinţilor Bisericii, ci a filosofilor păgâni, căci în ciuda faptului că aceștia nu figurează printre credincioși, anumite vorbe de-ale lor trebuie să fie încorporate în învăţământul nostru, din moment ce sunt pline de credinţă. De altfel, noi înșine, care am fost eliberaţi mistic din Egipt, am primit poruncă de la Domnul să preluăm de la egipteni comorile lor ca să îmbogăţim cu ele pe evrei. Să preluăm deci, așa cum ne poruncește Domnul și cu ajutorul Său, de la filosofii păgâni înţelepciunea și elocinţa lor, să-i cercetăm pe acești necredincioși, astfel încât să îmbogăţim credinţa noastră cu rămășiţele lor".

Daniel de Morley a fost deci la Paris, dar el n-a văzut aici decât aspectul tradiţional, decadent, depășit. în Parisul veacului al XII-lea se găsea însă și altceva.

Spania și Italia n-au cunoscut decât o primă tratare a materiei greco-arabe, și anume munca de traducător care va îngădui asimilarea ei de către intelectualii din Occident.

Dar centrele încorporării aportului oriental în cultura creștină se situează altundeva. Cele mai importante: Chartres și Paris, înconjurate de mai tradiţionalele Laon, Reims, Orléans, se găsesc în acea zonă de schimb și de elaborare a unor produse finite de astă dată – unde se întâlnește lumea nordului cu lumea meridională. Aici, între Loara și Rin, chiar în regiunea unde ˇs-au localizat la bâlciurile din ţinutul Champagne marele negoţ și banca, se

alcătuiește acea cultură care va face din Franţa cea dintâi moștenitoare a Greciei și Romei, după în textul francez este spus: „seul Grec parmi les Romains”, o expresie tipic franţuzească corespunzând cu „chiorul printre orbi”, pentru a da sensul de izolare intelectuală, (n. tr.)

cum o prezisese Alcuin și după cum o cânta în versurile sale Chrétien de Troyes.

Paris: Babilon sau Ierusalim?

Din toate aceste centre, Parisul – favorizat de prestigiul în creștere al monarhiei Capeţienilor – este cel mai strălucitor. Dascăli și elevi se îmbulzesc în Cité și la școala episcopală, sau – din ce în ce mai numeroși – pe malul stâng al Senei, unde se bucură de o mai mare independenţă. Astfel, îi găsim în jurul Bisericii Saint-Julien-le-Pauvre, între strada Boucherie și strada Garlande; mai la răsărit, în jurul școlii canonicilor de la Saint-Victor; la sud, escaladând așa-numitul „munte” încununat de Mănăstirea Sainte-Geneviève și de marea sa școală. Alături de profesorii Capitolului de la Notredame, de canonicii ordinului Sfântul Victor și ai ordinului Sfânta Genoveva, de unii dascăli mai independenţi, profesorii *agregaţi* care obţinuseră de la *écolâtre* în numele episcopului, *licenţia docendi* – dreptul de a preda – atrag în număr tot mai mare elevi și studenţi, fie în casele lor particulare, fie în Mănăstirile Saint-Victor sau Sainte-Geneviève care-și deschid porţile pentru ei. Parisul îşi datorează renumele în primul rând strălucitului său învăţământ teologic care se situează la vârful disciplinelor școlare, dar curând, mai mult încă acelei ramuri a filosofiei care, folosindu-se din plin de aportul aristotelic și recurgând la raţionament, asigură triumful demersurilor raţionale ale spiritului: dialectica.

Astfel că Parisul, atât în realitate, cât și simbolic, este pentru unii orașul-far, izvorul tuturor bucuriilor intelectuale, pentru alţii sălașul diavolului, unde stau la un loc perversitatea minţilor seduse de depravarea filosofică și turpitudinile unei vieţi dedate jocului, vinului și femeilor. Un oraș mare *écolâtre* = cleric ce dirija școala dependentă

de catedrală și, în alte cazuri, cleric cu funcţia de inspector al școlilor dioceziene. (n. tr.) este un loc de pierzanie, Parisul este, aşadar, Babilonul modern. Sfântul Bernard se adresează dascălilor și studenţilor, strigându-le:

„Fugiţi din mijlocul Babilonului, fugiţi și salvaţi-vă sufletele. Zburaţi cu toţii către orașele refugiului unde veţi putea să vă căiţi de trecutul vostru, unde veţi putea trăi în har prezentul și aștepta cu încredere viitorul [cu *alte cuvinte în mănăstiri*]. Veţi găsi cu mult mai mult în păduri decât în cărţi. Codrii și pietrele vă vor învăţa mai mult decât oricare magistru/4

Iar un alt cistercian, Pierre de Celles, exclamă și el:

„O, Parisule, cât de bine te pricepi să furi și să dezamăgești sufletele! în tine, laţurile viciilor, capcanele tuturor relelor, săgeţile infernului sunt pierzania inimilor curate […]. Fericită este, dimpotrivă, acea școală în care inimile noastre învaţă de la Hristos cuvântul înţelepciunii Sale, în care fără lucru și fără cursuri învăţăm metoda vieţii veșnice! Acolo nu trebuie cumpărate cărţi, nu trebuie plătit un profesor de scriere, acolo niciun fel de bucluc din motive de ceartă, nicio amestecătură de sofisme, soluţia tuturor problemelor este simplă, acolo se învaţă raţiunea a tot și toate/4

În felul acesta, partizanii sfintei ignoranţe opun școala solitudinii școlii zgomotului, școala mănăstirească școlii urbane, școala lui Hristos celei a lui Aristotel și Hipocrat.

Opoziţia fundamentală dintre noii învăţăcei din orașe pe de o parte și mediile monastice pe de altă parte – înnoirea acestora din urmă reducându-le în secolul al XII-lea, dincolo de evoluţia mișcării benedictine, la tendinţele extreme ale monahismului primitiv –, izbucnește în vorbele călugărului cistercian Guillaume de Saint-Thierry, prietenul intim al Sfântului Bernard:

„Călugării de la Mont-Dieu! Ei aduc în beznele Occidentului lumina Orientului, iar în gerul Galiilor fervoarea religioasă a anticului Egipt, și anume viaţa singuratică, oglinda modului de viaţă din cer”.

Astfel, printr-un ciudat paradox, în momentul când intelectualii de la oraș extrag din cultura greco-arabă fermentul spiritului și al metodelor de gândire care vor caracteriza Occidentul și-i vor conferi forţa intelectuală: limpezimea raţionamentului, preocuparea pentru exactitudinea ştiinţifică, credinţa și inteligenţa sprijinindu-se una pe alta, spiritualismul monastic reclamă – în inima Occidentului – reîntoarcerea la misticismul Orientului. Momentul este capital: intelectualii din orașe vor îndepărta Occidentul de mirajul unei alte Asii și unei alte Africi, cele ale pustniciei mistice a pădurii și deșertului.

Dar însuși curentul de retragere a monahilor netezește calea pentru avântul noilor școli. Sinodul de la Reims din 1131 le interzice călugărilor studiul medicinei în afara mănăstirilor: iată deci deschisă calea lui Hipocrat!

Clericii parizieni nu dau ascultare Sfântului Bernard. De pildă, Jean de Salisbury îi scrie lui Thomas Becket în 1164:

„Am făcut un ocol pe la Paris. Când am văzut acolo abundenţa de merinde, voioșia oamenilor, consideraţia de care se bucură clericii, maiestatea și gloria întregii Biserici, diversele activităţi ale filosofilor, mi ˇs-a părut că văd, plin de admiraţie, scara lui Iacob, cu vârful proptit pe cer și cu o sumedenie de îngeri urcând și coborând. Entuziasmat de acest fericit pelerinaj, nu m-am putut împiedica să mărturisesc: iată, Dumnezeu este aici, iar eu nu știam. Și mi-a venit în minte cuvântul poetului: fericit exilul care într-un asemenea lăcaș se petrece!”

La fel scrie unui tânăr discipol și abatele Philippe de Harvengt, conștient de îmbogăţirea adusă de învăţământul urban:

„Împins de dragostea ta pentru știință, te afli acum la Paris, unde ai găsit Ierusalimul pe care atâţia și-l doresc. Este casa lui David […] și a înţeleptului Solomon. O atare colaborare, o atare mulţime de clerici este adunată acolo încât aceștia sunt pe cale să depășească marele număr de laici. Fericită cetatea unde cărţile sfinte sunt citite cu atâta zel, unde tainele lor complicate sunt deslușite datorită

darurilor Sfântului Duh, unde se află atâţia profesori eminenţi, unde este atâta știinţă teologică încât ar putea fi numită cetatea literelor!”

Goliarzii

Dar în acest concert de laude, o voce se ridică la Paris, viguroasă între toate: este vocea unui straniu grup de intelectuali – goliarzii. Pentru aceștia, Parisul este *„Paradisius mundi Parisius, mundi roșa, balsamum orbis”.*

Așadar „paradisul pe pământ, trandafirul lumii, balsamul universului? […]. Cine sunt goliarzii? Totul se asociază ca să ne ascundă adevărata lor identitate: anonimatul care ˇs-a așternut peste cei mai mulţi dintre ei și legendele pe care ei înșiși ˇs-au complăcut să le lase să circule pe seama lor, ca și cele pe care – printre multele calomnii și vorbe rău-voitoare – le-au propagat dușmanii lor, sau cele făurite de erudiţii și istoricii moderni induși în eroare de false asemănări ori orbiţi de anumite prejudecăţi. Unii preiau cu privire la ei condamnările lansate de concilii, sinoade și anumiţi scriitori bisericești din veacul al XII-lea și al XIII-lea. Acei clerici goliarzi sau rătăcitori sunt trataţi drept niște vagabonzi, niște desfrânaţi, niște menestreli, niște măscărici. ˇS-a spus despre ei că erau boemi, pseudo-studenţi, erau priviţi când cu înduioșare – firește că petreceau, doar erau tineri –, când cu teamă sau dispreţ – agitatori, denigratori ai ordinului preoţesc, nu erau oare periculoși? Dimpotrivă, alţii văd în goliarzi *un fel de intelectualitate urbană,* un mediu revoluţionar deschis tuturor formelor de opoziţie declarată faţă de feudalitate. Care și unde este adevărul?

Originea termenului însuși de „goliard” ne-a rămas necunoscută. Dar, odată îndepărtate etimologiile fanteziste după care ar fi derivat din Goliat – întruchiparea diavolului, *dușmanul lui Dumnezeu* – sau din *gula* – gura, devenită în franceza populară *gueule* – de unde au și fost uneori denumiţi *goinfres,* sau *forts en gueule* (lacomi, respectiv gură-mare), precum și odată admisă imposibilitatea de a identifica vreun Golias, fondator al unui ordin monahal din care ar fi făcut parte goliarzii, ceea

ce ne-a rămas de la ei sunt câteva detalii biografice ale unora dintre ei, culegeri de poezii compuse de ei fie individual, fie colectiv, cunoscute sub numele de *carmina burana* și textele din epoca lor care îi condamnă sau îi denigrează.

Vagabondajul intelectual

Fără îndoială că goliarzii au alcătuit un mediu aparte care cultiva sistematic și cu plăcere critica societăţii constituite. De obârșie orășenească, ţărănească sau uneori nobilă, goliarzii au fost în primul rând niște rătăcitori, exponenţi tipici ai unei vremi în care progresul demografic, deșteptarea comerţului și întemeierea orașelor au destrămat structurile feudale, aruncând pe drumuri și adunând la porţile orașelor o mulţime de declasaţi, de nenorociţi, dar și de temerari. Goliarzii sunt produsul acelei mobilităţi sociale caracteristice secolului al XII-lea. Scăpaţi din strânsoarea structurilor constituite, ei au reprezentat un prim scandal în ochii celor tradiţionaliști. Evul Mediu timpuriu se silise să-l lege pe fiecare de locul său, de sarcina sa, de categoria sa, de starea sa. Acum, goliarzii evadează. Niște evadaţi, fără mijloace de trai, care în școlile urbane formează bande de studenţi săraci trăind din expediente, devenind slugile colegilor mai bogaţi, cerșind, căci – așa cum spune Evrard Germanul – „dacă Parisul este un Paradis pentru bogătași, pentru săraci el nu este decât o baltă lacomă de pradă”, tot Evrard fiind acela care deplânge „*Parisianafames* adică foametea studenţilor parizieni săraci.

Uneori, pentru a-și câștiga existenţa, goliarzii devin menestreli sau măscărici, de unde și numele ce deseori li se dă în epocă. Dar să nu uităm că termenul de *joculator,* de jongler, era la vremea aceea epitetul aplicat tuturor celor consideraţi periculoși și buni de scos din societate. Un *joculator* era pe atunci „un roșu”, un rebel…

Acești studenţi săraci pe care nu-i leagă niciun domiciliu stabil, niciun venit bisericesc și niciun beneficiu iau calea aventurii intelectuale urmând pe învăţătorul care le-a plăcut mai mult, alergând după cel despre care lumea

vorbește, culegând din oraș în oraș învăţătura ce se predă. Ei sunt aceia care au constituit acel vagabondaj școlar atât de caracteristic și el secolului al XII-lea. Ei, goliarzii, contribuie ca să-i dea acestuia aspectul său aventuros, spontan, îndrăzneţ. Dar nu alcătuiesc o clasă. De origini diferite, ei au și ambiţii diferite. Sigur că au optat pentru studiu mai degrabă decât pentru război. Dar fraţii lor îngroșau rândurile armatelor, ale trupelor ce plecau în Cruciadă, jefuiau străbătând drumurile din Europa și Asia, vor prăda Constantinopolul… Dacă toţi critică, unii – poate mulţi – visează să devină aidoma celor pe care-i critică. Dacă Hugues din Orléans, zis Primatul, profesorul care preda cu atât succes la Orléans și Paris și care a dobândit o mare reputaţie de mucalit – cel care a dat naștere faimosului *Primasso* din Decameron – pare să fi dus mereu o viaţă modestă, păstrându-și însă agerimea de spirit, în schimb Arhipoetul din Köln trăiește pe seama lui Reginald din Dassel, prelat german care a fost arhicancelarul lui Frederic Barbă-Roșie și pe care-l copleșește cu măgulirile sale. Iar Serlon din Wilton se alătură partizanilor reginei Matilda a Angliei, după care, pocăindu-se, se călugărește la câteaux. Gautier din Lille trăiește la curtea lui Henric al II-lea Plantagenetul, după care se duce lângă arhiepiscopul din Reims și moare canonic. Toţi visează la câte un mecena generos, la un venit gras de consilier episcopal, la o viaţă îmbelșugată și fericită. ˇS-ar zice că mai degrabă râvnesc să devină noii beneficiari ai orânduirii sociale decât să o modifice.

Imoralismul

Cu toate acestea, temele poeziilor lor atacă aspru societatea. în multe dintre ele ˇs-a întrevăzut un caracter revoluţionar pe care e greu să nu-l acceptăm. Jocul, vinul și amorul constituie trilogia cântată în primul rând de goliarzi, ceea ce a și stârnit indignarea sufletelor cucernice din epocă, dar care mai degrabă i-a predispus la indulgenţă pe istoricii moderni.

„Eu sunt un biet nimic
Precum frunza bătută de vânt.

Ca o luntre plutind în voie fără cârmaci.
Ca o pasăre rătăcitoare pe căile văzduhului.
Nici pe mine nimic nu mă ţine în loc, nici ancora, nici funia.
[…]
Fetele frumoase mi-au săgetat pieptul.
Pe cele pe care nu le pot atinge, le posed cu inima.
Sunt dojenit apoi că joc. Dar, obosit de joc.
Cu trupul gol și îngheţat, mintea mi se aprinde.
Atunci muza mea îmi cântă cel mai frumos, în sfârşit, să vorbim de cabaret.
[…]
Vreau să mor într-o tavernă
Acolo unde vinul rămâne lângă gura celui ce moare, Iar cohortele de îngeri coborî-vor din ceruri cântând: Beţivului acestuia să-i fie Domnul milostiv”.
Versuri ce par anodine, dar care îl vestesc pe Villon, mai puţin geniul acestuia. De altfel, poemul conţine și altele, mai pătrunzătoare:
„Mai lacom de voluptate decât de mântuire veșnică.
Cu sufletu-mi mort, nu-mi pasă decât de trup.
LJ
Ce greu e să-ţi stăpânești firea!
Să rămâi curat în duh când vezi pe câte-o drăgălașă.
Cum să urmeze tinerii o lege atât de aspră
Și să nu le pese de pofta trupului lor?!”
Ar fi oare temerar să recunoaştem în această imoralitate provocatoare, în acest elogiu adus erotismului – și care, la goliarzi, ajunge până la obscenitate – schiţa unei morale firești, negarea poruncilor Bisericii și a moralei tradiţionale? în definitiv, goliardul nu aparţine și el marii familii a libertinilor care, dincolo de libertatea moravurilor și a limbajului, ţintește libertatea spiritului?
În imaginea Roţii Norocului care revine mereu în poezia acestor tineri clerici rătăcitori se află mai mult decât o simplă temă poetică și, desigur, mai mult decât întrevedeau în ea contemporanii goliarzilor, reproducând-o fără gând rău și ascuns în catedralele vremii. Totuși, Roata

Norocului care se tot învârte și veghează la o veșnică întoarcere, Hazardul orb care dă peste cap orice reușită, nu constituie în esenţă teme revoluţionare: ambele doar neagă progresul și refuză istoriei o anumită direcţie. Poate că ele cheamă la o răsturnare a societăţii, dar numai în măsura în care implică un dezinteres pentru zilele ce vor urma. De aici rezultă și gustul pe care goliarzii par să-l fi avut pentru aceste teme – de revoltă, dacă nu chiar revoluţionare –, cântându-le în poemele lor și reprezentându-le în miniaturile lor.

Critica societăţii

Este semnificativ faptul că, mult înainte să devină un loc comun al literaturii burgheze, poezia goliardică ia cu asalt exponenţii orânduirii medievale timpurii: clericul, nobilul, chiar și ţăranul.

În Biserică, goliarzii îi ţintesc cu deosebire pe cei care în plan social, politic, ideologic sunt legaţi îndeaproape de structurile societăţii: Papa, episcopul, călugărul.

Inspiraţia antipontificală și antiromană a goliarzilor se amestecă, fără însă a se confunda, cu alte două curente: cel al ghibelinilor, care atacă în special ambiţiile pământești ale papalităţii și susţine Imp˘eriul împotriva Sacerdoţiului și cel moralizator, care îl blamează pe papă și curtea sa romană, deoarece cad la învoială cu lumescul, cu luxul și cu pofta de bani. Firește, au existat goliarzi în partida imp˘erială – de pildă Arhipoetul din Köln – iar poezia goliardică stă deseori la originea satirelor antipontificale, chiar și atunci când acestea se vor mulţumi să reia o temă devenită tradiţională și de multe ori golită de duritate. Dar, prin tonul folosit și prin spiritul lor, goliarzii se deosebesc în mod foarte clar de ghibelini. în pontif și în anturajul său de la Roma ei vizează conducătorul și chezășii unei orânduiri: sociale, politice, ideologice, ba chiar ai oricărei ordini sociale ierarhizate căci, mai mult decât niște revoluţionari, ei sunt niște anarhiști. Astfel, în momentul în care papalitatea – ulterior reformei gregoriene – caută să se desprindă de structurile

feudale pentru a se sprijini pe noua putere, a banului, alături de cea veche, a pământului, goliarzii denunţă și această nouă orientare continuând însă să atace și vechea tradiţie.

Grigore al VII-lea afirmase că: „Domnul nu a spus: numele meu e Datina”. Pe succesorii lui, goliarzii îi acuză că se comportă ca și cum Domnul ar fi spus: „Numele meu e Banul”.

Ne-o arată textul de mai jos:

„ÎNCEPUTUL SFINTEI EVANGHELII DUPĂ MARCU AL BANULUI. ȷn vremea aceea, Papa zise Romanilor: «Când Fiul Omului va veni la Scaunul Majestăţii noastre, să-i spuneţi mai întâi: *Prietene! De ce ai venit?* Iar dacă el va continua să bată fără să vă dea nimic, să fie aruncat în întunecimile exterioare.» ˇS-a întâmplat să vină la Curtea Domnului Papă un biet cleric și care, implorând, spuse: «Fie-vă milă de mine, portari ai Papei, pentru că sărăcia m-a atins. Sunt sărac și nevoiaș. De aceea, vă rog, veniţi în ajutorul disperării și mizeriei mele.» Aceia însă, auzindu-l, fură cuprinși de indignare și-i spuseră:

«Prietene! Fie sărăcia ta cu tine, pentru pierzania ta! Piei, Satano, tu nu cunoști puterea banului. Amin, Amin! Spun ţie: Tu nu vei intra în bucuria Domnului tău înainte de a-ţi fi dat ultimul tău bănuţ.» Și săracul se duse, îşi vându mantaua, tunica și tot ce avea, și dădu banii cardinalilor, ușierilor și camerierilor. Dar aceștia ziseră: «Ce înseamnă asta pentru atâta lume?» Și-l alungară. Iar el, dat afară, plânse cu amar, fără de mângâiere.

După aceea, veni la Curte un cleric bogat, umflat și gras, împăunându-se, care ucisese un om în timpul unei răzvrătiri. Acesta dădu tot ce avea mai întâi portarului, în al doilea rând camerierului și în al treilea rând cardinalilor. Iar aceștia dezbătură între ei cum să scoată mai mult de la el.

Domnul Papă, aflând cum cardinalii și slujitorii săi primiseră de la acel cleric numeroase daruri, căzu la pat greu bolnav. Dar bogătanul îi trimise un leac tot din aur și argint, iar Papa pe loc se însănătoși. Atunci Domnul Papă

îşi chemă slujitorii şi zise lor: «Fraţilor, vegheaţi ca nimeni să nu vă seducă ţu vorbe deşarte. Luaţi pildă, după mine. Aşa cum apuc eu, tot aşa să apucaţi şi voi.»”.

După ce se compromisese cu nobilimea, clerul se compromite acum cu speculanţii. Biserica ce uriaşe cu feudalii, latră acum cu negustorii. Goliarzii, dând glas acelui grup de intelectuali care încearcă să promoveze o cultură laică în cadrul urban, stigmatizează această evoluţie:

„Ordinul clerical
Cade acum în dispreţul laicului;
Logodnica lui Hristos devine venală.
Din doamnă, prostituată”.
(Sponsa Christi fit mercalis, generoasa general is.)

Modestul rol al banului în cursul Evului Mediu timpuriu limita simonia. Importanţa tot mai mare a banului atrage după ea generalizarea acestei practici.

Bestiarul satiric al goliarzilor, alcătuit în spiritul grotesc romanic, desfăşoară o friză de clerici metamorfozaţi în animale, aşază o lume întreagă de gargui „clericale” pe frontonul societăţii. Papa-leu devorează totul, episcopul-viţel, păstor lacom, tunde iarba mai înainte ca oiţele sale să o pască; arhidiaconul episcopului este un râs care-şi descoperă prada, decanul său – un câine de vânătoare care, ajutat de judecătorii bisericeşti, vânătorii episcopului, întinde laţurile şi hăituieşte prada. Aceasta este „Regula jocului” în accepţia literaturii goliarzilor.

Dacă, dintre clerici, parohul este în general cruţat de goliarzi, care-l consideră şi pe el victima ierarhiei şi confrate în mizerie şi exploatare, călugărul, în schimb, este violent atacat, în criticile care i se aduc avem de-a face cu ceva ce depăşeşte tradiţionalele zeflemele pe socoteala moravurilor lui: lăcomie la mâncare, lene, destrăbălare; şi anume cu acel spirit lumesc – întrucâtva asemănător spiritului laic care îi denunţă pe călugări ca fiind concurenţii hrăpăreţi ai bieţilor parohi, răpindu-le funcţiile mănoase, pocăiţii şi credincioşii. în secolul următor vom regăsi disputa aceasta, devenită acută, în Universităţi. Dar

mai este ceva în atacurile goliarzilor, ceva și mai semnificativ: refuzul lor de a accepta o anumită faţetă a creștinismului, cea care se rupe de lume, care respinge pământescul, care îmbrăţișează singurătatea, ascetismul, sărăcia, abstinenţa, până și neștiinţa considerată drept renunţarea la valorile spiritului. Ne găsim în faţa a doua tipuri de viaţă; înfruntarea dusă la extrem între viaţa activă și viaţa contemplativă, raiul pe pământ de o parte și, de altă parte, mântuirea căutată cu pasiune în afara lumii. Iată ce se află la baza antagonismului dintre călugăr și goliard și care face din acesta un precursor al umanistului din Renaștere. Poetul acelui *Deus pater, adjuva* – care-l abate pe un tânăr cleric de la viaţa monahală – vestește atacurile unui Valla împotriva *neamului cu glugă – gens cucullata.*

Ca om al urbei, goliardul îşi manifestă și dispreţul faţă de lumea rurală, îl detestă pe ţăranul grosolan care o întruchipează și pe care îl stigmatizează în celebra *Déclinaison du rustre (Declinarea bădăranului):*

„Acest ţărănoi acest mojic acest drac acest hoţ o, banditule!

prin acest jefuitor acești blestemaţi acești mizerabili acești mincinoși acești derbedei o, cât de nesuferiţi!

prin acești necredincioși”.

Nobilul este cea din urmă ţintă a goliardului. îi refuză privilegiul naşterii:

„Nobil este cel pe care virtutea l-a înnobilat;

Degenerat este cel pe care nicio virtute nu l-a îmbogăţit”.

Fostei orânduiri, el îi opune una nouă, întemeiată pe merit:

„Nobleţea omului este spiritul, oglinda divinităţii.

Nobleţea omului este ilustra stirpe a virtuţilor.

Nobleţea omului este stăpânirea de sine.

Nobleţea omului este sprijinirea celor smeriţi.

Nobleţea omului sunt drepturile dăruite de fire.

Nobleţea omului este de a nu se teme decât de josnicie”.

În nobil, el urăște și militarul, soldatul. Pentru intelectualul de la oraș, disputele spiritului, întrecerile dialectice sunt mai demne decât faptele de arme și vitejiile războinice. Arhipoetul din Köln resimţea o adevărată silă faţă de profesiunea de soldat; a și spus-o: *me terruit labor militaris.* La fel ca Abélard, de altfel – unul dintre cei mai mari poeţi goliarzi –, în versuri care se recitau și se cântau pe Montaigne Sainfe-Geneviève (așa cum astăzi se fredonează cântecele la modă), versuri din păcate pierdute.

Dar antagonismul dintre nobilul-soldat și intelectualul de stil nou ˇs-a manifestat poate cel mai pregnant într-un domeniu de deosebit interes pentru un sociolog: raporturile dintre sexe. La baza faimoasei dezbateri dintre Intelectual și Cavaler, care a inspirat atâtea poeme, se află rivalitatea între două grupuri sociale cu privire la femeie. Goliarzii sunt de părere că nimic nu exprimă mai bine superioritatea lor faţă de feudali decât favorurile de care se bucură pe lângă femei: ele ne preferă pe noi, noi (învăţăceii) facem mai bine dragoste decât cavalerii. în această afirmaţie, sociologul trebuie să vadă expresia preferată a luptei dintre grupuri sociale diferite. De pildă, în *Chanson de Phyllis et de Flore* – în care o femeie iubește un intelectual, iar cealaltă un cavaler *(miles)* – experienţa eroinelor în dragoste le face să tragă o concluzie de felul unei sentinţe copiate după cursurile amorului curtenesc:

„Conform cu știinţa.
Conform cu uzanţele.
Pentru amor omul cu carte se dovedește
Mai apt decât cavalerul”.

Cu toată importanţa lor în cadrul mișcării intelectuale, goliarzii au fost marginalizaţi. Fără îndoială, ei au lansat anumite teme de viitor care, de altfel, se vor atenua cu timpul; au reprezentat în modul cel mai viu un mediu avid de a se elibera; au oferit secolului următor multe idei despre morala firii, libertinajul moravurilor și al spiritului, critica societăţii religioase – idei ce se vor regăsi

la unii universitari, în poezia lui Rutebeuf, în *Romanul trandafirului* de Jean de Meung, ca și în unele propuneri ce vor fi condamnate la Paris în 1277. Dar în secolul al XIII-lea, goliarzii dispar. Eliminaţi de persecuţiile și condamnările îndreptate împotriva lor, dar și de propriile lor tendinţe la o critică pur distructivă care nu le îngăduiseră să-și găsească locul în mediul universitar din care uneori fugeau ca să culeagă din zbor prilejuri de viaţă ușoară sau pentru că preferau vagabondajul. Fixarea mișcării intelectuale în centre organizate – Universităţile – a adus cu sine, în cele din urmă, dispariţia acestui neam de rătăcitori.

Abélard

Chiar dacă și el a fost un goliard, Pierre Abélard, glorie a mediului parizian, a însemnat totuși și a dat cu mult mai mult. în limitele modernităţii veacului al XII-lea, Abélard reprezintă prima mare figură de intelectual modern. Este primul *profesor*.

Mai întâi, cariera lui este uimitoare, pe măsura omului: acest breton din împrejurimile orașului Nantes, născut la Pallet în 1079, aparţine clasei micilor nobili a căror viaţă devine dificilă odată cu începuturile economiei monetare. Abélard, lăsând bucuros meșteșugul armelor pe seama fraţilor săi, se avântă către învăţătură.

Dar renunţarea la armele de război nu înseamnă și renunţarea la alte lupte. Veșnic bătăios, el va deveni *cavalerul dialecticii* – după cum a spus Paul Vignaux – și, veșnic în mișcare, el este prezent oriunde se află prilejul unei lupte de susţinut. Deșteptând necontenit idei, el provoacă pretutindeni discuţii păţimașe.

Fatalmente, această cruciadă intelectuală îi va călăuzi pașii la Paris. Acolo îşi dezvăluie o altă trăsătură de caracter: nevoia de a nărui idolii. încrederea în sine, pe care o mărturisește – *de me presumens,* vorbe spuse deseori și cu plăcere, dar care nu înseamnă *mă supraestimez,* ci *fiind conștient de valoarea mea –,* îl face să se lege de cel mai ilustru dintre dascălii parizieni, Guillaume de Champeaux. îl provoacă, îl urmărește până în

pânzele albe și câştigă auditorii de partea sa. Guillaume îl alungă. Prea târziu. Tânărul acesta plin de talent nu mai poate fi ţinut sub obroc, devenind dascăl la rândul său. Lumea merge după el ca să-l audă vorbind la Melun, apoi la Corbeille, unde predă. Curând însă, sănătatea îl lasă. Omul acesta care n-a trăit decât pentru inteligenţă, bolnav, trebuie să se retragă câţiva ani în Bretania.

Însănătoșit, se întoarce la Paris, unde-l regăsește pe vechiul său dușman, Guillaume de Champeaux. Au loc noi dispute. Tulburat, Guillaume îşi modifică doctrina ţinând seama de criticile tânărului său oponent. Abélard însă, departe de a se mulţumi cu atât, atacă și mai tare și ajunge atât de departe cu contestările sale, încât se vede obligat să bată în retragere și pleacă din nou la Melun. Guillaume pare să fi triumfal, dar în realitate este învins: elevii îl părăsesc. Dat la o parte, bătrânul dascăl renunţă la învăţământ. Abélard revine victorios la Paris și se stabilește chiar acolo unde fostul său adversar abia se retrăsese: pe Montaigne Sainfe-Geneviève. Zarurile sunt aruncate. Pentru totdeauna, cultura pariziană nu-și va mai avea centrul în Cité, ci pe malul stâng al Senei, pe Montaigne Sainfe-Geneviève. De data asta, un om a stabilit destinul unui cartier.

Abélard suferă că nu mai are un adversar de același nivel. Ca logician, este iritat de întâietatea acordată teologilor. îşi jură deci: va fi și el teolog. Redevine, ca atare, student și în mare grabă pleacă la Laon să asculte lecţiile lui Anselm, cel mai ilustru teolog al epocii. Dar nici gloria acestuia nu rezistă multă vreme în faţa iconoclasmului păţimaș al clocotitorului antitradiţionalist.

„Mă apropiai prin urmare de acest bătrân care-și datora reputaţia mai degrabă vârstei sale înaintate decât talentului sau culturii. Toţi cei care veneau la el ca să-i cunoască părerea asupra vreunui subiect de care nu erau siguri plecau de la el încă și mai nesiguri. Dacă te mulţumeai să-i asculţi, părea admirabil, dar dacă îi puneai întrebări se dovedea nul. Ca vorbărie, admirabil, ca inteligenţă, bun de dispreţuit, iar ca raţiune, pustiu.

Flacăra lui, în loc să lumineze casa, o umplea de fum. Era ca acel arbore plin de frunze care, de departe, atrage privirea, dar uitându-te la el de aproape și cercetându-l cu atenţie, bagi de seamă că cu totul lipsit de fructe. Când m-am apropiat de el ca să-i culeg rodul, am văzut că semăna cu smochinul cel blestemat de Domnul sau cu bătrânul stejar cu care Lucan îl compară pe Pompei:

«Stă la umbra unui mare nume.
Asemenea unui stejar superb în mijlocul câmpului.»

Mă lămurisem și n-am mai pierdut vremea la școala lui”.

A fost provocat să facă tot atât cât făcuse Anselm. Abélard ridică mănușa. I se arată că a cunoaşte profund filosofia, ca el, nu înseamnă totuși a cunoaşte și teologia. Replica lui e dârză: aceeași metodă este suficientă. La care i se invocă lipsa lui de experienţă. „Le răspunsei că nu obișnuiesc să recurg la tradiţie ca să profesez, ci la resursele minţii mele”. Ca dovadă, improvizează un comentariu asupra profeţiilor lui Ezechiel care îi entuziasmează pe auditorii săi. Toată lumea se bate ca să copieze notiţele luate la acea conferinţă. Un public din ce în ce mai mare îl constrânge să-și continue comentariul. Pentru a-l duce mai departe se întoarce la Paris.

Héloïse

Abélard e în plină glorie. Brusc, în 1118, aventura lui cu Héloïse o întrerupe. O cunoaştem în detaliu datorită extraordinarei sale autobiografii, *Historia Calamitatum* – *Povestea nenorocirilor mele* –, aceste *Confesiuni* „avant la lettre”.

Totul începe ca în *Legăturile primejdioase* ale lui Choderlos de Laclos. Abélard nu e un om lipsit de scrupule. Dar ispita „demonului amiezii” îl asaltează pe acest intelectual care, la 39 de ani, nu cunoaşte dragostea decât din cărţile lui Ovidiu și cântecele compuse de el, nu din proprie experienţă, ci din spirit goliardesc. Ajunsese pe culmile gloriei și ale orgoliului. O mărturisește: „Credeam că alt filosof pe lume nu mai era în afară de mine…” Apare Héloïse: iată o cucerire de adăugat celor ale inteligenţei. A

fost mai întâi o poveste cerebrală, tot atât cât și carnală. Află de existenţa nepoatei confratelui său, canonicul Fulbert: are 17 ani, e frumoasă și atât de cultivată, încât știinţa ei o făcuse renumită în toată Franţa. Este femeia care-i trebuie. Nici n-ar tolera o proastă. Că, în plus, are un trup bine făcut, nu-i displace defel. în definitiv, e vorba de gust și de prestigiu. La rece, elaborează un întreg plan care îi reușește mai presus de orice speranţă. Canonicul Fulbert i-o încredinţează pe tânăra Héloïse ca elevă, măgulit că-i poate oferi un dascăl de talia lui Abélard. Când vine vorba de salariul ce i ˟s-ar cuveni, acesta îl convinge lesne pe chibzuitul Fulbert să-i acorde o remuneraţie în natură: masă și casă, însă demonul veghează. între dascăl și elevă se produce un *coup de foudre.* O relaţie întâi intelectuală, curând și una trupească. înnebunit, Abélard uită de toate, de lecţii, de lucrările sale. Aventura durează, se adâncește. E iubire, o iubire mare care nu se va sfârși niciodată. Va rezista la tot felul de necazuri, până și dramei ce va urma.

Primul necaz: sunt surprinși. Abélard trebuie să părăsească casa gazdei înșelate. Se întâlnesc altundeva. Din tainică, relaţia lor devine publică. Ei se socotesc mai presus de orice scandal.

Al doilea necaz: Héloïse este însărcinată. Abélard profită de o absenţă a lui Fulbert ca să o pună să fugă, travestită în călugăriţă, la sora lui, în Bretania. Acolo va aduce pe lume un băiat căruia cuplul îi dă numele pretenţios de Astrolabe. Asta se întâmplă când ești copilul unei perechi de intelectuali…

Al treilea necaz: problema căsătoriei. Cu moartea în suflet, Abélard se duce la Fulbert, oferindu-se să repare actul comis căsătorindu-se cu Héloïse. Dar, în sine, ideea îi repugnă. Étienne Gilson, într-un admirabil studiu privitor la acest celebru cuplu de îndrăgostiţi, a arătat că sila resimţită de Abélard nu provenea de la starea sa de cleric, căci nu primise decât tonsura și, prin urmare, nu intrase încă în cinul preoţesc prin hirotonisire; putea, conform dreptului canonic, să se însoţească [u o femeie. Dar îi era

teamă că, odată însurat, desfășurarea carierei lui profesorale va fi obstrucţionată și că el va deveni ţinta ironiilor lumii școlare.

Femeia şi căsătoria în secolul al XII-lea >

Acest secol cunoaşte cu adevărat un puternic curent antimatrimonial. Tocmai în momentul când femeia se emancipează, când nu mai e considerată ca o proprietate a bărbatului sau ca o mașină de făcut copii, când nimeni nu se mai întreabă dacă ea are și suflet – suntem doar în veacul în care cultul marial ia un avânt viu în Occident –, căsătoria devine obiectul unei totale discreditări atât în cercurile nobilimii (pentru care amorul curtenesc, trupesc sau platonic, nu poate exista decât în afara căsniciei, Tristan și Isolda, Lancelot și Guinevere fiind întruchipările sale), cât și în mediul școlar, unde ia naștere o întreagă teorie a iubirii conforme firii umane, cea pe care o vom regăsi în secolul următor cu *Romanul trandafirului* al lui Jean de Meung.

Așadar, femeia este prezentă în acest secol. Iar apariţia Héloïsei lângă Abélard este grefată pe acest curent – sprijinit de goliarzi – care revendică pentru clerici, inclusiv pentru preoţi, voluptăţile trupești și, totodată, dezvăluie izbitor un aspect al noului chip al intelectualului secolului al XII-lea. Umanismul acestuia îi impune să fie pe deplin bărbat. Ca atare, el respinge tot ce i se pare că ar însemna o diminuare a sa. îi trebuie femeia alături ca să se împlinească. Cu libertatea care caracterizează vocabularul lor, goliarzii subliniază – sprijinindu-se pe citate din ambele Testamente – că bărbatul și femeia au fost înzestraţi cu anumite organe a căror folosinţă nu trebuie dispreţuită. Descotorosindu-ne de numeroasele glume obscene cu tente dubioase, să căutăm a pătrunde în climatul epocii, în psihologia ei, ca să cuprindem mai bine amploarea dramei care va izbucni și ca să pricepem mai bine sentimentele lui Abélard.

În primul rând, Héloïse este cea care dă glas sentimentelor sale. într-o scrisoare uimitoare, ea îl îndeamnă pe Abélard să renunţe la ideea căsătoriei. îi

descrie imaginea căsniciei de intelectuali săraci pe care ar avea-o:

„N-ai putea – îi spune – să te ocupi cu aceeași grijă și de o soţie, și de filosofie. Cum să împaci cursurile școlare cu slujnicele, bibliotecile cu leagănele, cărţile cu fuioarele, pana de scris cu fusul? Cel care trebuie să se adâncească în meditaţii teologice sau filosofice, poate el să suporte ţipetele pruncilor, cântecele de leagăn ale doicilor și toată mulţimea zgomotoasă a unei servitorimi masculine și feminine? Cum să poţi tolera murdăria pe care neîncetat o fac copilașii? Da, toate acestea le pot îndura cei bogaţi care dispun de un palat sau de o casă suficient de mare care să le permită să se izoleze, a căror opulenţă nu se resimte de pe urma cheltuielilor și care nu sunt zilnic torturaţi de grijile materiale. Dar nu aceasta este situaţia intelectualilor *(philosophes),* iar cei care au a se preocupa de bani și de grijile materiale nu pot să se dedice meseriei lor de teolog sau de filosof”.

De altminteri, îi amintește Héloïse, există și somităţi în materie care susţin această poziţie și condamnă căsătoria în cazul înţeleptului. îl citează, deci, pe Teofrast sau mai degrabă pe Sfântul Ieronim, care a reluat argumentele precedentului în *Adversus Jovinianum,* atât de preţuit în secolul al XII-lea. Iar alături de acest Părinte al Bisericii îl citează și pe anticul Cicero, care – după ce a repudiat-o pe Terentia – a refuzat-o pe sora prietenului său Hârtius.

Abélard însă respinge jertfa Héloïsei. Căsătoria este hotărâtă, dar va rămâne secretă. Fulbert, pe care vor să-l calmeze, este pus la curent și asistă la binecuvântarea nupţială.

Dar nu aceleași sunt intenţiile diverselor personaje ale dramei: Abélard, cu conștiinţa împăcată, vrea să-și reia lucrul, Héloïse stând în umbră. Fulbert, dimpotrivă, vrea să proclame căsătoria și satisfacţia obţinută, dar mai ales să micșoreze creditul de care se bucură Abélard pe care, în fond, nu l-a iertat.

Supărat, Abélard pune la cale o stratagemă: Héloïse

se va retrage la mănăstirea din Argenteuil, unde va îmbrăca haina de novice. în felul acesta, orice bârfa va înceta. Héloïse, care ascultă orbește de Abélard, se supune și iat-o astfel travestită, așteptând ca rumoarea să treacă. Toate bune, dar nu se ţinuse seamă de Fulbert, care se socotea tras pe sfoară: își închipuie că Abélard ˝s-a descotorosit de Héloïse făcând-o să se călugărească și că, de fapt, căsătoria lor ˝s-a desfăcut. Urmează ca atare expediţia nocturnă în casa lui Abélard, mutilarea lui drept pedeapsă, mulţimea adunată a doua zi dimineaţa și scandalul…

Abélard se duce la Abaţia Saint-Denis ca să-și ascundă rușinea păţită. Din cele spuse se înţelege cât de mare i-a fost disperarea. Mai poate fi bărbat un eunuc?

O vom părăsi aici pe Héloïse, care iese acum din contextul ce ne preocupă. Se cunoaşte minunata legătură sufletească pe care cei doi iubiţi o vor întreţine prin corespondenţă până la moarte, de la o mănăstire la alta.

Noi lupte împătimirea sa intelectuală îl vindecă pe Abélard. Odată oblojite rănile sale, el își regăsește pe deplin combativitatea. Îl apasă greu ignoranţa și primitivismul călugărilor care-l înconjoară. La rândul său, orgolios cum este, devine foarte supărător pentru călugări care, în plus, se simt tulburaţi în singurătatea lor de numeroșii discipoli care vin mereu la acest profesor ca să-l implore să-și reia activitatea. Abélard scrie pentru ei primul său tratat de teologie. Succesul cărţii displace profund, contrariază. Un „mic congres mănăstiresc împodobit cu numele de conciliu” se întrunește la Soissons în 1121 pentru a-l judeca pe Abélard. într-o ambianţă înfierbântată – dușmanii acestuia, ca să impresioneze conciliul, aţâţaseră mulţimea care amenința să-l linșeze – și, în ciuda eforturilor depuse de episcopul de la Chartres, care cerea sporirea cercetării juridice, cartea este arsă, iar Abélard este condamnat la recluziune într-o mănăstire până la sfârșitul zilelor sale.

Se reîntoarce, aşadar, la Abaţia Saint-Denis unde, și mai furtunoase, reîncep disputele cu călugării. îi și

întărâtă, de altfel, demonstrând că faimoasele pagini ale lui Hilduin despre întemeietorul abaţiei nu sunt decât fabulaţii și că cel dintâi episcop al Parisului nu are nimic de-a face cu Dionisie Areopagitul pe care l-a convertit Sfântul Pavel. Anul următor, Abélard fuge din mănăstire și găsește în sfârșit un refugiu pe lângă episcopul de Troyes. Obţine prin bunăvoinţa acestuia un teren lângă Nogent-sur-Seine unde se așază, în singurătate, construindu-și acolo un mic oratoriu pe care-l consacră Sfintei Treimi. Abélard n-a uitat nimic – și cartea arsă fusese dedicată Sfintei Treimi.

Curând, sihăstria lui este descoperită de discipoli, care se năpustesc către ea. în jurul oratoriului se formează un sat școlar alcătuit din corturi și cabane. Oratoriul este mărit și reclădit din piatră. Este dedicat Sfântului Duh. Inovaţie provocatoare. De dragul învăţăturii lui Abélard, acești săteni improvizaţi ajung să uite satisfacţiile pe care le rezervă orașul, amintindu-și doar cu melancolie că „în oraș studenţii se bucură de tot confortul care le este necesar”.

Dar liniștea lui Abélard nu durează mult. Doi „noi apostoli” – spune el – organizează un complot împotriva lui: Sfântul Norbert, fondatorul ordinului canonicilor de la Prémontré și Sfântul Bernard, stareţul reformator de la câteaux. îl persecută într-atât încât se gândește să fugă în Orient:

„Dumnezeu singur știe de câte ori, căzut în cea mai neagră disperare, nu m-am gândit să părăsesc teritoriul creștinătăţii și să trec la păgâni [la sarazini, va preciza traducerea lui Jean de Meung] ca să trăiesc în pace și, cu preţul unui tribut, să trăiesc creștinește printre dușmanii lui Hristos. Gândeam că m-ar putea primi cu atât mai bine cu cât, pe baza acuzaţiilor a căror victimă eram, m-ar crede mai puţin creștin”.

Este scutit însă de această soluţie extremă – o primă tentaţie a intelectualului apusean care disperă în lumea în care trăiește.

Este numit abatele unei mănăstiri din Bretania. Acolo

însă îl așteaptă alte necazuri. Se crede printre barbari, nu se vorbește decât dialectul breton, călugării sunt de o grosolănie de neînchipuit. Abélard încearcă să-i șlefiiiască. Iar ei încearcă să-l otrăvească. în 1132, Abélard fuge.

În 1136 revine pe Montaigne Sainfe-Geneviève. Și-a reluat cursurile, mai frecventate ca niciodată. Arnaud de Brescia, alungat din Italia pentru că pusese la cale mișcări orășenești, se refugiază la Paris, unde se împrietenește cu Abélard și-i aduce auditoriul discipolilor săi săraci, care cerșesc ca să trăiască. După lucrarea sa, condamnată la Soissons, Abélard nu încetase să scrie. Dar abia în 1140 dușmanii săi vor relua atacurile împotriva operelor sale. Probabil că relaţiile sale cu proscrisul din Roma au dus la culme ostilitatea inamicilor săi. De altfel, e normal ca alianţa dintre dialectica urbană și mișcarea comunală democratică să fi fost semnificativă în ochii adversarilor săi.

Sfântul Bernard și Abélard în fruntea dușmanilor se află Sfântul Bernard. Conform cu bine aleasa expresie a Părintelui Chenu, abatele de la câteaux „se află pe o altă frontieră a Creștinătăţii” Este un om de la ţară, un feudal și mai ales un militar, care și-a păstrat mentalitatea fiecăreia dintre aceste stări și care, prin urmare, nu poate să priceapă intelectualitatea urbană. împotriva ereticului sau necredinciosului, nu concepe decât un singur mijloc: recurgerea la forţă. Ca susţinător al Cruciadei armate, nu crede în cruciada intelectuală. Când Pierre cel Venerabil îi cere să citească traducerea Coranului ca să îi răspundă lui Mahomed cu pana, Sfântul Bernard tace. în singurătatea mănăstirii, în meditaţia mistică ridicată de el pe cele mai înalte culmi, el află calea care să facă din el un justiţiar al lumii. Acest apostol al vieţii trăite în recluziune este mereu în căutarea mijloacelor care să-i permită combaterea inovaţiilor care i se par periculoase. Cert este că în ultimii ani ai vieţii sale, el guvernează practic Creștinătatea, îi dictează Papei ordinele sale, aclamă constituirea ordinelor militare, visează să transforme Occidentul într-un Ordin Cavaleresc, într-o Miliţie a lui Hristos. Pe scurt, este un mare inchizitor înainte de vreme.

Faţă în faţă cu Abélard, șocul va fi inevitabil. Atacul este condus de Guillaume de Saint-Thierry, adjunctul Sfântului Bernard. într-o scrisoare adresată acestuia, el îl denunţă pe „teologul cel nou” și îl incită pe ilustrul său prieten să-l urmărească. Sfântul Bernard pleacă la Paris, acolo încearcă să-i ademenească pe studenţi împotriva lui Abélard – cu prea puţin succes, de altfel – și se convinge de gravitatea răului răspândit de acesta. Are loc și o întrevedere între cei doi, fără rezultat. Un emul al lui Abélard sugerează convocarea unei întruniri de pe poziţii contrare la Sens în prezenţa unei adunări de teologi și episcopi. Profesorul nu pune la îndoială că va antrena încă o dată tot auditoriul de partea lui. Dar, pe nesimţite, Sfântul Bernard modifică total caracterul adunării: o transformă într-un conciliu și pe adversarul său într-un acuzat. în noaptea dinaintea deschiderii dezbaterilor, el

întrunește episcopii, înmânându-le un dosar complet din care rezultă că Abélard este un eretic periculos. A doua zi, acestuia nu-i rămâne decât să recuze competenţa adunării și să apeleze la Papă. De partea lor, episcopii transmit la Roma o condamnare a lui Abélard, dar una foarte temperată. Alarmat, Sfântul Bernard se grăbește să le-o ia înainte. Prin secretarul său le trimite unor cardinali care îi sunt devotaţi scrisori astfel concepute încât obţin de la Papă condamnarea lui Abélard. Cărţile lui sunt arse la Vatican. Abélard află știrea în drum spre Roma. Se refugiază la Cluny. De data aceasta este zdrobit. Abatele de la Cluny, Pierre cel Venerabil, îl primește cu o infinită generozitate, îl împacă ţu Sfântul Bernard, obţine de la Roma anularea excomunicării și îl trimite la Mănăstirea Saint-Marcel la Chalon-sur-Saône, unde Abélard se va stinge din viaţă la 21 aprilie 1142. Mai înainte, marele și bunul abate de Cluny îi trimisese absoluţiunea în scris și printr-un ultim gest de minunată delicateţe sufletească, i-o trimisese și Héloïsei, devenită stareţă la Paraclet.

Abélard a însemnat o existenţă tipică și în același timp o soartă ieșită din comun. Din considerabila sa operă nu vom putea desprinde aici decât câteva trăsături definitorii.

Logicianul

Abélard a fost în primul rând un logician și, ca toţi marii filosofi, a iniţiat mai întâi o metodă. A fost marele susţinător al dialecticii. Cu al său *Manual de logică pentru începători (Logica ingredientibus)* și mai ales cu *Şic et Non* din 1122, a dăruit gândirii occidentale primul ei discurs asupra metodei, în această lucrare, Abélard dovedește cu strălucită simplitate necesitatea recurgerii la raţionament. Dar Biserica nu a fost de acord asupra niciunei chesţiuni: acolo unde unul a spus „alb”, celălalt a spus „negru” – *Şic et Non.*

De aici necesitatea unei știinţe a limbajului. Cuvintele sunt făcute ca să semnifice – *nominalismul* –, dar sunt întemeiate pe realitate. Ele corespund lucrurilor pe care le semnifică. Tot efortul logicii trebuie să consiste în a

permite adecvarea semnificantă a limbajului la realitatea pe care o manifestă. Minte exigentă, Abélard consideră că limbajul nu este vălul realului, ci expresia lui. Fiind profesor, el crede cu tărie în valoarea ontologică a instrumentului său, cuvântul.

Moralistul

Dar acest logician a fost și un moralist. în *Etica sau Cunoaşte-te pe tine însuţi (Ethica seu Scito te ipsurn),* acest creștin hrănit cu filosofie antică acordă introspecţiei o importanţă la fel de mare ca cea pe care i-o acordă misticii monastici – Sfântul Bernard sau Guillaume de Thierry. Dar, așa cum a spus-o M. ˇde Gânditlac, „în timp ce pentru cistercieni *socratismul creștin* este înainte de toate o meditaţie asupra neputinţei omului păcătos, în *Etica* lui Abélard cunoștinţa de sine apare ca o analiză a liberului consimţământ prin care ţine doar de noi să acceptăm sau să respingem dispreţul faţă de Dumnezeu ce constituie păcatul 14

Iar atunci când Sfântul Bernard exclamă: „Născuţi fiind din păcat, noi dăm naștere unor păcătoși; născuţi datornici, unor datornici; născuţi corupţi, unor corupţi; născuţi robi, unor robi. Suntem răniţi chiar de la intrarea noastră în această lume și răniţi rămânem pe toată durata vieţii noastre ca și la ieșirea din ea; din cap și până-n tălpi nimic nu este sănătos în noi”, Abélard răspunde că păcatul nu este decât o lipsă: „a păcătui înseamnă a-L dispreţui pe Creatorul nostru, adică a nu renunţa pentru El la acele acte despre care credem că e de datoria noastră să le abandonăm. Definind în acest fel păcatul, prin pura lui negaţie, adică prin faptul de a nu renunţa la acte blamabile sau, dimpotrivă, prin abţinerea de la acte lăudabile, demonstrăm în mod clar că păcatul nu este în sine o substanţă, întrucât el constă într-o absenţă mai degrabă decât într-o prezenţă, asemenea întunericului ce ar putea fi definit ca absenţa luminii acolo unde ar trebui să fie lumină”. Așadar, Abélard revendică pentru om puterea de a consimţi, asentimentul sau refuzul care au fost hărăzite spiritului de corectitudine ce constituie centrul vieţii

morale.

Astfel, Abélard a contribuit puternic la zdruncinarea condiţiilor uneia dintre tainele esenţiale ale creştinismului: pocăinţa. Considerând omul ca fiind radical rău, Biserica vremilor barbare întocmise liste de păcate și, în funcţie de ele, de tarife penitenţiale, totul copiat după legile barbare. Și unele, și altele atestă că pentru omul Evului Mediu timpuriu, factorul esenţial în pocăinţă era păcatul și, ca urmare, pedeapsa. Abélard exprimă și consolidează tendinţa de a răsturna această atitudine: odată cu el și pe viitor, important este elementul uman, păcătosul, cu alte cuvinte, intenţia sa și, ca atare, actul capital al penitenţei este căinţa. „Căinţa din inimă – scrie Abélard – face să dispară păcatul, adică dispreţul faţă de Dumnezeu sau consimţirea la rău. Căci milostivirea divină care inspiră acest geamăt este incompatibilă cu păcatul”. Toate scrierile teologice despre spovedanie care au apărut la finele secolului al XII-lea au încorporat această răsturnare în psihologia penitenţei, dacă nu chiar în teologia ei. în felul acesta, la oraș, la fel ca în mediile școlare urbane, ˇs-a adâncit tot mai mult analiza psihologică, iar tainele sfinte ˇs-au umanizat în sensul deplin al termenului. Ce îmbogăţire pentru spiritul omului occidental!

Umanistul

Cu privire la Abélard teologul vom sublinia o singură trăsătură: nimeni n-a revendicat mai mult ca el alianţa dintre raţiune și credinţă. în acest domeniu el l-a întrecut, în așteptarea Sfântului Toma dz Aquino, până și pe Sfântul Anselm, marele iniţiator al noii teologii, cel căruia i se datorează, în secolul al XI-lea, fecunda formulă: credinţa în căutarea inteligenţei *(fides quaerens intellecturn).*

Abélard a satisfăcut astfel pe deplin exigenţele mediilor școlare care, în materie de teologie, „cereau raţiuni umane și filosofice și solicitau tot mai mult priceperea sensului, mai degrabă decât vorbe. La ce folosesc vorbele lipsite de inteligibilitate? se spunea. Nu poţi crede ceea ce nu înţelegi și este ridicol să înveţi pe altul ceea ce nici tu, nici auditorii nu pot cuprinde cu

inteligenţa/1

În ultimele luni ale vieţii sale, la Cluny, într-o mare seninătate, Abélard a întreprins a scrie acel *Dialog între un filosof (păgân), un evreu și un creștin.* A vrut să arate că nici păcatul originar, nici întruparea n-au adus o ruptură absolută în istoria umanităţii. A căutat să valorifice tot ce era comun celor trei religii care reprezentau pentru el suma gândirii umane. A vizat regăsirea unor legi firești care, dincolo de religii, ar fi permis recunoaşterea fiecărui om ca fiu al lui Dumnezeu. Faţă în faţă cu cei care manifestau un spirit separatist tranșant, umanismul său plin de toleranţă a căutat ceea ce unește oamenii, amintindu-și că „multe sunt casele în locuinţa Tatălui”. Dacă Abélard a fost cea mai înaltă expresie a mediului parizian, trebuie căutate la Chartres alte trăsături ale intelectualului pe cale de a se naște.

Chartres și spiritul său

Chartres este marele centru ştiinţific al secolului. Acolo, primul ciclu de învăţământ – denumit *trivium* – nu neglija câtuși de puţin studiul celor trei așa-zise „arte”: gramatica, retorica și logica, fapt constatat cu lecţiile predate de Bernard de Chartres. Dar acestui studiu al cuvintelor (voces), Chartres l-a preferat pe cel al lucrurilor (res), care constituia învăţământul ciclului următor denumit *quadrivium*: aritmetica, geometria, muzica, astronomia.

Aceasta este orientarea care a determinat „spiritul de la Chartres”. Spirit de curiozitate, de observaţie, de investigaţie și care, hrănindu-se din știinţa greco-arabă, va iradia. Setea de a cunoaşte va deveni atât de răspândită, încât cel mai celebru popularizator al secolului, Honorius zis din Autun, o va descrie printr-o formulă extrem de elocventă: „Exilul omului este ignoranţa; patria sa este știinţa”.

Curiozitatea aceasta revoltă spiritele tradiţionaliste. Absalon de Saint-Victor este scandalizat de interesul acordat „conformaţiei globului, naturii elementelor, așezării stelelor, naturii animalelor, violenţei vântului, vieţii

plantelor și rădăcinilor”. Guillaume de Saint-Thierry îi scrie Sfântului Bernard, denunţându-i existenţa unor oameni care explică crearea primului om „nu de la Dumnezeu, ci de la natură, duhuri și stele” Replica este imediată sub pana lui Guillaume de Conches: „Ignorând forţele naturii, ei vor să rămânem legaţi de ignoranţa lor, ne refuză dreptul la cercetare și ne obligă să ne menţinem niște primitivi într-o credinţă lipsită de inteligenţă”.

În felul acesta sunt exaltate și popularizate câteva mari figuri din trecut care, îmbrăcate în haina creștinismului, devin simboluri ale cunoaşterii, „iluștrii strămoși mitici ai savantului”.

Solomon devine maestrul întregii ştiinţe orientale și ebraice, nu mai este doar *înţeleptul* Vechiului Testament, ci marele reprezentant al ştiinţei ermetice sub al cărui nume este așezată enciclopedia cunoștinţelor magiei, stăpânitorul tuturor tainelor, deţinătorul misterelor ştiinţei.

Alexandru (cel Mare) este Cercetătorul prin excelenţă: magistrul său, Aristotel, i-a insuflat pasiunea pentru investigaţie, entuziasmul curiozităţii care este mama ştiinţei. Este răspândită vechea scrisoare apocrifa în care Alexandru îi povestește învăţătorului său despre minunăţiile Indiei. Se reia legenda introdusă de Plinius după care el făcuse din filosoful grec un director al cercetării ştiinţifice, punându-l în fruntea miilor de exploratori trimiși în toate colţurile lumii. Setea de a cunoaşte ar fi fost astfel motorul călătoriilor și cuceririlor lui Alexandru. Nemulţumindu-se doar să cutreiere pământul, ar fi vrut să sondeze și celelalte elemente. Pe un covor zburător ar fi parcurs văzduhul. Și, mai ales, ar fi pus să se construiască un butoi de sticlă – un strămoș al batiscafului – cu care, coborându-se în mare, ar fi studiat peștii și flora subacvatică. „Dar – scrie Alexander Neckam – din nefericire, nu ne-a lăsat observaţiile sale”.

În fine, Virgiliu, un Virgiliu care l-ar fi vestit pe Hristos în a sa a patra eglogă și pe mormântul căruia ˇs-ar fi rugat Sfântul Pavel, care ar fi adunat în *Eneida* suma

cunoștinţelor lumii antice. în acest sens, Bernard de Chartres comentează primele șase cărţi ale poemului virgilian ca pe o lucrare ştiinţifică de aceeași valoare ca *Facerea* biblică. Așa ˇs-a și născut legenda care a dus la crearea admirabilului personaj din Dante pe care autorul *Divinei Comedii,* explorând lumea subterană, îl numește: „Tu duce, tu stăpâne și tu maestre”.

Spirit de cercetare care, totuși, se va ciocni de o altă tendinţă a intelectualilor de la Chartres: spiritul raţional. în pragul epocii moderne, aceste două atitudini fundamentale ale spiritului ştiinţific par deseori antagoniste. Pentru savanţii veacului al XII-lea, experienţa nu atinge decât fenomenele, aparenţele. Știinţa trebuie să le ocolească pentru a cuprinde realităţile prin raţionament. Vom reîntâlni acest divorţ care a cântărit atât de greu în ştiinţa Evului Mediu.

Naturalismul de la Chartres

Baza acestui raţionalism „chartrez” este credinţa în atotputernicia Naturii. Pentru cei de la Chartres, Natura este mai întâi de toate o putere fecundă, veșnic creatoare, cu resurse inepuizabile, o *mater generaţionis.* Astfel ia fiinţă acel optimism naturalist al secolului al XII-lea. Secol de avânt și de expansiune.

Dar Natura este, de asemenea, și cosmos, un ansamblu organizat și raţional. Este reţeaua legilor a căror existenţă face posibilă și necesară o ştiinţă raţională a universului. Iată, deci, un alt izvor de optimism, acela al unei lumi raţionale, care nu este absurdă, ci doar incomprehensibilă, care nu este dezordine, ci armonie. Această nevoie de ordine în univers, resimţită la Chartres, i-a și dus pe unii de acolo la negarea existenţei haosului primitiv. Pe această poziţie ˇs-au situat Guillaume de Conches și Arnaud de Bonneval, care comentează *Facerea* în termenii următori:

„Dumnezeu, distingând proprietatea locurilor și a numelor, a atribuit lucrurilor măsurile lor adecvate și funcţiile lor, precum membrelor unui corp uriaș. Chiar în acel moment îndepărtat (Creaţiunea), nimic întru

Dumnezeu n-a fost confuz, inform, căci materia lucrurilor a fost formată, încă de la Facere, în specii congruente”.

În acest spirit comentează cei de la Chartres Geneza, care pe viitor va fi explicată în conformitate cu legile naturale. *Fizicismul* e opus *simbolismului.* Este ceea ce și face Thierry de Chartres, care-și propune să analizeze textul biblic „după fizică și ad litteram” La fel face și Abélard în a sa *Expoɜitio în Hexameron.*

Dar acest fel de a vedea lucrurile nu era fără dificultăţi pentru acești creștini. El implica problema relaţiilor dintre Natură și Dumnezeu. Pentru spiritele de la Chartres, Dumnezeu a creat Natura, dar totodată respectă legile pe care-i Le-a dăruit. Atotputernicia lui nu este contrară determinismului. în interiorul ordinii naturale operează miracolul. „Ceea ce importă – scrie Guillaume de Conches – nu e faptul că Dumnezeu a putut face cutare lucru, ci examinarea acelui lucru, explicarea lui raţională, indicarea scopului și utilităţii sale. Desigur, Dumnezeu poate face totul, dar important este că a făcut cutare sau cutare lucru. Sigur că Dumnezeu poate dintr-un trunchi de copac să facă un viţel, cum ar spune necioplţii, dar oare a făcut vreodată aceasta?”

Astfel se realizează încetul cu încetul desacralizarea naturii, critica simbolismului, prolegomene necesare oricărei ştiinţe pe care încă de la răspândirea lui, așa cum o arată Pierre Duhem, le-a făcut posibile creștinismul, care n-a mai considerat natura, astrele, fenomenele ca pe niște zeităţi, precum le considera ştiinţa antică, ci ca pe creaţiile unui Dumnezeu. Este o etapă nouă care scoate în relief caracterul raţional al Creaţiunii. Așa cum bine ˇs-a spus, „adepţilor unei interpretări simbolice a universului li se opune revendicarea existenţei unei ordini a cauzelor secunde autonome sub acţiunea Providenţei” Fără îndoială că secolul al XII-lea este încă plin de simboluri, dar intelectualii săi încep să aplece balanţa către ştiinţa raţională.

Umanismul de la Chartres

Dar spiritul comunităţii de la Chartres este, înainte

de toate, un umanism. Nu numai în sensul secundar de a face apel, pentru edificarea doctrinei sale, la cultura antică, dar mai ales pentru că situează omul în centrul științei sale, al filosofiei sale și aproape chiar al teologiei sale.

În concepţia celor de la Chartres, omul este obiectul și centrul creaţiei. Acesta este înţelesul, admirabil demonstrat de Părintele Chenu, al controversei *Cur Deus homo.* Tezei tradiţionale, reluată de Sfântul Grigore, conform căreia omul este un accident al creaţiei, un surogat, umplerea unui gol, creat de Dumnezeu pentru a înlocui îngerii decăzuţi în urma răscoalei lor, Chartres, dezvoltând doctrina Sfântului Anselm, îi opune ideea că dintotdeauna omul a fost prevăzut în planul Creatorului, ba chiar că lumea a fost creată pentru el.

Într-un celebru text, Honorius dz Autun a popularizat teza chartreză: „Nu există altă autoritate – spune el de la început – decât adevărul dovedit prin raţiune; ceea ce autoritatea ne învaţă să credem, raţiunea o confirmă prin dovezile sale. Ceea ce evidenta autoritate a Scripturii proclamă, raţiunea discursivă o demonstrează: chiar dacă toţi îngerii ar fi rămas în ceruri, omul cu întreaga lui posteritate ar fi fost totuși creat. Căci această lume pentru om a fost făcută, iar prin lume înţeleg cerul și pământul și tot ce conţine universul; și ar fi o absurditate să credem că dacă îngerii ar fi subzistat cu toţii, omul pentru care citim că universul a fost creat, nu ar fi fost el însuși creat”.

De altfel, subliniem în treacăt că teologii Evului Mediu, când discutau despre îngeri – și chiar despre sexul lor – se gândeau aproape mereu la om și că nimic n-a fost mai important pentru evoluţia spiritului decât acele dezbateri în aparenţă gratuite.

Pentru cei de la Chartres, omul este mai întâi o fiinţă raţională. în el se săvârșește acea uniune activă între raţiune și credinţă, care este unul dintre învăţămintele fundamentale ale intelectualilor din secolul al XII-lea. Numai în această perspectivă îmi explic interesul marcat pe care-l acordă animalelor, ca unor elemente contrastante

faţă de om. Antiteza bestie-om este una dintre marile metafore ale veacului. în bestiarul romanic, în acea lume grotescă venită din Orient și pe care imagistica tradiţională o reproduce pentru simbolismul ei, școliţii văd un umanism răsturnat de care se vor desprinde de altfel, inspirând sculptorilor perioadei gotice un model nou: omul.

Înţelegem lesne contribuţia grecilor și arabilor la acest raţionalism umanist. Cel mai bun exemplu în acest sens este Adélard de Bath, traducător și filosof, unul dintre marii călători în Spania.

Unui tradiţionalist care îi propune tocmai o discuţie despre animale, el îi răspunde:

„Mi-e greu să discut despre animale. Eu am învăţat de la profesorii mei arabi să-mi iau drept ghid raţiunea, în timp ce tu te mulţumești să rămâi legat, ca un prizonier, de lanţul unei autorităţi imaginaţive. Căci ce alt nume putem da autorităţii decât acela de lanţ? Așa cum animalele stupide sunt conduse de un lanţ, fără să știe nici unde, nici de ce sunt astfel conduse, ele mulţumindu-se să urmeze funia care le ţine legate, tot astfel cei mai mulţi dintre voi sunteţi prizonierii unei credulităţi animalice și vă lăsaţi conduși, înlănţuiţi de autoritatea cuvântului scris, spre credinţe periculoase”.

Sau:

„Aristotel, când voia să se amuze, susţinea neadevărul tocmai cu argumentele dialecticii, datorită îndemânării sale sofistice, în faţa unor auditori care, împotriva lui, susţineau adevărul. Căci toate disciplinele, dacă se folosesc de serviciile dialecticii, pot păși ferm, pe când fără ea se împleticesc și nu cunosc stabilitate. De aceea modernii, pentru dirijarea dezbaterilor, se adresează mai ales acelora care sunt cei mai faimoși în dialectică […]”.

Cu Adélard de Bath suntem invitaţi să ajungem mai departe. Nu este cert că intelectualii secolului al XII-lea n-au tras chiar din resursele propriei lor raţiuni esenţa ideilor pe care deseori au camuflat-o ca venind de la antici

și de la arabi și aceasta pentru a înlesni calea părerilor lor îndrăzneţe pe lângă spiritele epocii obișnuite să judece în conformitate cu autoritatea. Căci o făceau chiar și când ideile lor erau inedite. Iată ce spune Adélard:

„Generaţia noastră are defectul bine ancorat de a refuza să admită tot ce pare a veni de la moderni. De aceea, când am vreo idee personală, dacă vreau să o fac publică o atribui altuia și declar: «Cutare a spus-o, nu eu.» Și ca să fiu întru totul crezut, de toate opiniile mele spun: «Cutare este inventatorul, nu eu.» Ca să evit să se creadă că ęu, neștiutorul, am scos din mine ideile mele, procedez astfel ca să se creadă că le-am scos din studiile mele arabe. Căci dacă ceea ce am spus a displăcut minţilor întârziate, nu vreau ca ęu să fiu acela care le-a displăcut, întrucât eu știu prea bine care este soarta savanţilor autentici puși în faţa omului de rând. De aceea nu-mi pledez propriul proces, ci pe acela al arabilor/4

Însă noutatea cea mare este că acest om înzestrat cu raţiune, care poate deci să studieze și să înţeleagă o natură ea însăși orânduită raţional de către Creator, este la rândul lui considerat de școala de la Chartres ca *natură,* integrându-se astfel perfect în orânduirea universului.

Omul-microcosmos în felul acesta este vitalizată și încărcată de o semnificaţie adâncă vechea imagine a *omului-microcosmos.* De la Bernard Silvestris la Alain de Lille, se dezvoltă teza analogiei dintre lume și om, dintre megacosmos și acest univers în miniatură care este omul. Dincolo de niște analize care ne fac să surâdem, în care regăsim în fiinţa umană cele patru elemente și care împing până la absurd analogiile, concepţia este revoluţionară. Ea obligă la considerarea omului în întregul său și, în primul rând, cu trupul său. Marea enciclopedie ştiinţifică a lui Adélard de Bath se ocupă îndelung de anatomia și fiziologia umană. Faptul este de altfel paralel cu progresele medicinei și igienei pe care le și susţine. Acest om căruia i se restituie trupul descoperă astfel iubirea umană – unul dintre marile evenimente ale secolului al XII-lea – pe care Abélard, de pildă, a trăit-o în mod tragic și căreia Denis de Rougemont i-a consacrat o carte celebră și contestabilă. Totodată, acest om-microcosmos este situat în centrul unui univers pe care-l reproduce, cu care se află în armonie, se vede apt să-i deslușească mecanismele, se găsește într-o stare de conivenţă cu lumea. Perspective infinite se deschid în faţa lui, popularizate de un Honorius dz Autun, dar, poate și mai mult, de acea extraordinară femeie care a fost stareţa Hildegarde de la Bingen, cea care a conjugat noile teorii cu misticismul monastic tradiţional în ciudatele ei lucrări: *Scivias* și *Liber divinorum operum.* Acestora, miniaturi devenite pe loc celebre, le conferă un excepţional răsunet. Demnă de reţinut este cea care reprezintă omul-microcosmos în toată nuditatea sa și cu evidentă aplecare spre modelarea trupului, manifestând astfel faptul că umanismul intelectualilor din secolul al XII-lea n-a așteptat Renașterea de mai târziu ca să-și adauge și această dimensiune în care gustul estetic pentru forme se asociază cu dragostea pentru proporţiile autentice.

În fine, ultimul cuvânt al acestui umanism este, fără îndoială, ideea că omul care este natură, care poate pricepe natura prin raţiune, poate, de asemenea, să o

transforme prin activitatea sa.

Fabrica şi *homo faber*

Intelectualul veacului al XII-lea, plasat în centrul mediului urban, vede universul după chipul acestuia, ca pe o vastă fabrică fremătând de zgomotul meseriilor. „Lumea-fabrică”, acea metaforă introdusă de stoici, este acum reluată de un mediu mai dinamic și cu mai multă eficienţă. În lucrarea sa, *Liber de aedificio Dei,* Gerhoch de Reichersberg vorbește de „această mare fabrică a lumii întregi, un soi de atelier al universului” *(„illa magna totius mundi fabrica et quaedam universalis officina”).*

Pe acest șantier, omul se afirmă ca meseriaș ce transformă și creează. Este redescoperirea acelui *homofaber* care cooperează la creaţiune cu Dumnezeu și cu natura: „Orice lucrare – spune Guillaume de Conches – este lucrarea Creatorului, lucrarea naturii, sau a omului-meseriaș care imită natura”.

În felul acesta, chipul societăţii umane se transformă. Zărită în această perspectivă dinamică ce conferă sens structurilor economice și sociale ale veacului, societatea trebuie să-i integreze pe toţi muncitorii umani. Prin această reabilitare a muncii, cei dispreţuiţi ieri sunt azi integraţi în cetatea umană, imaginea cetăţii divine. Jean de Salisbury, în *Polieraticus,* restituie muncitorii rurali societăţii: „cei care lucrează la câmp, prin lunci și grădini”, apoi pe meseriași: „cei care lucrează lâna și toţi meșteșugarii care lucrează lemnul, fierul, bronzul și celelalte metale”. Astfel, vechiul cadru școlar al celor șapte arte liberale se destramă. Noul învăţământ trebuie să facă loc nu numai disciplinelor care tocmai apar: dialectica, fizica, etica, ci și tehnicilor științifice și artizanale, care constituie o parte esenţială a activităţii umane. Hugues de Saint-Victor, în programul de studii enunţat în al său *Didascalion* validează această concepţie nouă, iar Honorius dz Autun o dezvoltă în faimoasa lui formulare: „Exilul omului este ignoranţa; patria lui este știinţa” și adaugă: „Se ajunge la ea prin artele liberale care sunt tot atâtea orașe-etape”. Primul oraș este gramatica, al doilea este

retorica, al treilea, dialectica, al patrulea, aritmetica, al cincilea, muzica, al șaselea, geometria, iar al șaptelea, astronomia. Până aici, nimic altceva decât tradiţia. Dar drumul nu ˇs-a încheiat. Iată și a opta etapă: fizica, „unde Hipocrat îi învaţă pe pelerini virtuţile și natura ierburilor, copacilor, mineralelor, animalelor”. A noua este mecanica „unde pelerinii învaţă a lucra metalele, lemnul, marmura, pictura, sculptura și toate artele manuale. Acolo Nimrod a ridicat turnul său, iar Solomon a construit Templul. Acolo Noe a construit corabia, a împărtășit ştiinţa de a ridica fortificaţii și de a ţese”. A unsprezecea etapă este cea economică. „Este poarta patriei omului. Acolo se orânduiesc stările și demnităţile, se demarcă funcţiile și ordinele. Acolo oamenii care se grăbesc către patria lor învaţă cum să ajungă, după ordinea meritelor lor, la ierarhia îngerilor”. Astfel se încheie prin politică odiseea umanismului intelectualilor secolului al XII-lea.

Personalităţile

Printre ei, chiar și la Chartres, ar trebui distinse personalităţile și temperamentele. Bernard a fost, mai ales, un profesor preocupat să dea elevilor săi, printr-o solidă formaţie *gramaticală,* o cultură de bază și metode de gândire. Bernard Silvestris și Guillaume de Conches au fost, mai ales, *oameni de știinţă* – fiind în acest sens buni reprezentanţi ai celei mai originale tendinţe a spiritului de la Chartres. Prin ei se înlătură în epocă spiritul *literar* care seduce atâtea minţi. Așa cum Abélard îi spune Héloïsei: „Mai preocupat de învăţământ decât de elocinţă, eu am grijă de claritatea expunerii, nu de ordonarea elocinţei, de sensul literal, nu de ornamentul retoric”. Este principiul pe care îl urmau traducătorii care le displăceau frumoaselor necredincioase: „Nu am altoit, nici alterat sensibil materialele de care aveai nevoie ca să-ţi construiești magnificul edificiu – scrie Robert de Chester lui Pierre cel Venerabil –, decât atât cât trebuia pentru a fi lesne de înţeles […] și nu am încercat să acopăr cu aur o materie josnică și bună de dispreţuit”. Totuși, un Jean de Salisbury este un umanist în sensul mai apropiat de cel devenit nouă

familiar, cu o cultură binevoitoare și cu bucuria exprimării: el este un literat, cu toate că este chartrez. Cel mult el caută să păstreze un fericit echilibru: „După cum elocinţa pe care nu o luminează raţiunea este temerară și oarbă, la fel știinţa care nu știe cum să folosească cuvintele este slabă și ciungă. Oamenii ar deveni animale dacă ar fi lipsiţi de elocinţa cu care au fost înzestraţi”.

Gilbert de la Porrée este un gânditor, poate chiar cel mai profund metafizician al veacului. Avatarurile sale – căci și el a fost victima tradiţionaliștilor și a Sfântului Bernard – n-au împiedicat pe numeroși discipoli să-l urmeze (printre porretani se înscriu Alain de Lille și Nicolas dȩAmiens) și nici ca în dioceza lui de la Poitiers să suscite fervoarea atât a clericilor, cât și a poporului.

Răspândirea

Chartres a format mai ales pionieri. La Paris, după furtunile provocate de Abélard, minţi moderate întreprind înglobarea în învăţământul tradiţional al Bisericii a tot ce putea fi preluat de la inovatori, fără a provoca scandal. Aceasta a fost, cu precădere, opera lui Pierre Lombard și a lui Pierre zis „le Mangeur” – cel cu o solidă reputaţie de „devorator” de cărţi. Lucrarea celui dintâi, *Cartea sentinţelor,* ca și a celui de-al doilea, *Istoria bisericească,* sunt expuneri sistematice ale adevărurilor filosofice și ale faptelor istorice din Biblie. Ele vor deveni manuale de bază pentru învăţământul universitar din secolul al XIII-lea și, prin ele, mulţimea celor precauţi va profita totuși de descoperirile unui mic număr de îndrăzneţi.

Lucrătorul intelectual și șantierul urban

Numai cadrul urban a favorizat dezvoltarea acestui tip de intelectual. Faptul a fost evident pentru toţi adversarii și toţi dușmanii lui care blestemau la un loc și orașele, și intelectualii de tip nou. Étienne de Tournai, abatele Mănăstirii Sainte-Geneviève, este cuprins de spaimă în faţa acelei *disputatio* care invadează teologia: „Violând constituţiile sacre, se dezbat în mod public misterele divinităţii, întruparea Cuvântului […]. Iar indivizibila Treime este tăiată, ciopârţită pe la răspântii.

Câţi doctori, atâtea erori, câţi auditori, atâtea scandaluri, câte pieţe publice, atâtea blasfemii. Vânzători de cuvinte (*yenditoares verborum)”,* mai spune el cu privire la profesorii parizieni.

Étienne de Tournai este astfel un ecou al începutului secolului al XII-lea, când Rupert, abatele din Deutz, aflând că era luat în râs în școlile de la oraș, ieșise plin de îndrăzneală din mănăstirea sa și se dusese în mijlocul dușmanilor, la oraș. Căci el, încă de atunci, a văzut cum se tot întinde disputa la toate colţurile de stradă și a prevăzut răspândirea răului. Le amintea tuturor că toţi întemeietorii de orașe nu sunt decât niște nelegiuiţi care, în loc să poposească în acest spaţiu de trecere care este pământul, se instalează de-a binelea și instalează și pe alţii. Parcurgând întreaga Biblie, a făurit o măreaţă frescă anti-urbană. După cel dintâi oraș clădit de Cain, după Ierihonul pe care l-au surpat sfintele trâmbiţe ale lui Iosua, Rupert enumeră Enohul, Babilonul, Assur, Ninive și Babei. Dumnezeu, spunea el, nu iubește orașele și nici pe orășeni. Iar cetăţile de azi, fremătând de vanele dispute dintre profesori și discipoli, nu sunt în ochii lui decât reînvierea Sodomei și Gomorei.

Intelectualul de la oraș al secolului al XII-lea se simte precum un meseriaș, precum un om de meserie comparabil cu ceilalţi orășeni. Funcţia sa este studiul și predarea *artelor liberale.* Dar ce este o *artă?* Nu este o știinţă, este o tehnică. *Ars* este «TE/vq», este specialitatea profesorului întocmai precum cea a dulgherului sau a fierarului. Ulterior lui Hugues de Saint-Victor, în secolul următor Sfântul Toma dzAquino va trage toate concluziile ce decurg din această poziţie.

O *artă* înseamnă întreaga activitate mentală raţională și justă aplicată fabricării instrumentelor atât materiale, cât și intelectuale; este o tehnică inteligentă a facerii. *Ars est recta ratio factibilium.* Astfel, intelectualul este un meseriaș; „dintre toate știinţele, ele [artele liberale] se numesc arte, căci nu implică numai cunoaşterea, dar și o producţie ce decurge direct din raţiune, cum este funcţia

construirii (gramatica), a silogismelor (dialectica), a discursului (retorica), a numerelor (aritmetica), a măsurilor (geometria), a melodiilor (muzica), a calculării cursului aștrilor (astronomia)".

În ziua în care Abélard, redus la mizerie, constată că este incapabil să cultive pământul și că îi este rușine să cerșească, el revine la profesorat *(şcolarum regiment)*: „Mă întorsei la meseria pe care o știam, incapabil fiind să lucrez cu mâinile mele, m-am văzut redus să mă slujesc de limba mea".

Cercetare şi învăţământ», în calitate de om de meserie, intelectualul este conștient de implicaţiile profesiunii asumate. El recunoaşte necesara legătură dintre ştiinţă și învăţământ. Nu mai e de părere că ştiinţa trebuie doar tezaurizată, ci este convins că ea trebuie pusă în circulaţie. Școlile sunt, aşadar, niște ateliere din care se exportă ideile, întocmai ca mărfurile. Pe șantierul urban, profesorul, meseriașul și neguţătorul merg alături unul de altul în același elan productiv. Abélard îi amintește Héloïsei că numai filistinii păstrează ştiinţa doar pentru ei, împiedicându-i atât pe ei, cât și pe alţii să profite de ea. „În ce ne privește, să ne întoarcem către Isaac și împreună cu el să săpăm puţuri de apă vie, chiar dacă filistinii se opun, chiar dacă rezistă, noi să continuăm cu perseverenţă a săpa puţuri împreună cu el pentru ca, și nouă, să ni se spună: «Bea apă din fântâna ta și din izvoarele puţului tău!» (Prov. V, 15); și să săpăm atât de adânc încât în pieţele noastre publice puţurile să-și reverse apele lor supraabundente astfel încât ştiinţa

Scripturilor să nu se limiteze doar la noi, ci să-i învăţăm și pe alţii să bea din ea". Iată-l aici pe intelectualul generos. Totodată, el știe că este primul care profită de această generozitate. „Dacă am putut scrie această carte – se adresează Hermann Dalmatul unui prieten – este fiind[ɔ a trebuit să fac faţă asalturilor insidioase ale adversarilor în școlile publice".

Uneltele în această mare uzină care este universul, intelectualul, la locul său, este chemat să contribuie cu propriile sale aptitudini la travaliul creator ce se elaborează. Drept instrumente, el nu are la îndemână doar mintea sa, ci și cărţile, care constituie uneltele sale de muncitor. Cât de departe ne duc acestea de învăţământul oral al Evului Mediu timpuriu! Giraud de Barri declară:

„Astăzi, clericii fără carte sunt ca nobilii neîndemânatici la război. Ei rămân descumpăniţi în faţa unei cărţi de citire pentru copii ca în faţa unui spectacol de teatru neașteptat, căci habar n-au că acestea sunt uneltele dascălilor, în timp ce fierarul știe că plasele sunt instrumentele pescarilor, iar pescarul știe că nicovala și ciocanul sunt instrumentele fierarului, niciunul dintre ei neputând face meseria celuilalt, dar cunoscându-i instrumentele, chiar dacă ignoră folosinţa și tehnica lor […]”.

Acestor meseriași ai spiritului, angajaţi în avântul urban al veacului al XII-lea, nu le rămâne decât să se organizeze în sânul marii mișcări corporative încununate de mișcarea comunală. Corporaţiile de profesori și studenţi vor fi *universităţile* în sensul strict al termenului. Va fi opera secolului al XIII-lea.

SECOLUL AL XIII-LEA MATURITATEA ȘI PROBLEMELE El

Profilul secolului al XIII-lea

Este secolul universităţilor, pentru că este secolul corporaţiilor. în fiecare oraș unde o anumită meserie este practicată de un număr important de oameni, aceștia se organizează în vederea apărării intereselor lor, a instaurării unui monopol în favoarea lor. Este faza instituţională a avântului urban care materializează în comune libertăţile politice cucerite și în corporaţii poziţiile câştigate în sfera economică. Noţiunea de libertate este însă ambiguă: e vorba de independenţă sau de privilegiu? Această ambiguitate o vom regăsi și în corporaţia universitară. Organizarea în corporaţii fixează în fond ceea ce tot ea consolidează: ea este, într-adevăr, consecinţa și

confirmarea unui progres, dar, totodată, este și indiciul unei oboseli la capăt de drum și un început de decadenţă. Procesul acesta se dovedește ca atare în cazul universităţilor din secolul al XIII-lea, în acord cu întreg contextul veacului. Avântul demografic ajunge acum la apogeu, dar încetinește, iar populaţia Europei creștine va rămâne curând staţionară. Tot acum năvălește și se oprește marele val al defrișărilor de terenuri prin care ˇs-a cucerit ogorul necesar hrănirii acelui surplus de oameni. Și tot acum avântul constructiv înalţă o întreagă reţea de biserici noi, mesagere ale unui spirit nou, pentru populaţia creștină mai numeroasă, dar ora marilor catedrale gotice se va încheia în acest secol. O curbă evolutivă asemănătoare se constată și în sfera universitară: niciodată Bologna, Parisul, Oxfordul nu vor mai cunoaşte un număr atât de mare de dascăli și studenţi ca acum, iar metoda universitară – scolastica – nu va mai prilejui nicicând monumente mai strălucitoare decât lucrările de sinteză ale unui Albert cel Mare, Alexandre de Halès, Roger Bacon, Sfântul Bonaventura sau Sfântul Toma dzAquino.

Intelectualul care și-a cucerit locul său în cetate se dovedește acum, în faţa multor opţiuni ce i se oferă, incapabil să aleagă soluţiile de viitor. într-o serie de crize ce par a fi crize de creștere, dar sunt în fond semne ale maturităţii sale, el nu știe să opteze pentru întinerire, ci se așază în structuri sociale și deprinderi intelectuale în care se va împotmoli.

Originile corporaţiilor universitare ne-au rămas, deseori, la fel de obscure precum cele ale altor corporaţii. Ele ˇs-au organizat lent, prin cuceriri succesive, la întâmplare, în urma unor incidente care au putut fi tot atâtea prilejuri favorabile. Statutele nu ratifică de cele mai multe ori decât cu întârziere cuceririle. Nu suntem totdeauna siguri că cele pe care le posedăm au fost primele. Nici nu e de mirare. în orașele unde ˇs-au format, universităţile – datorită numărului și calităţii membrilor lor – ˇs-au arătat a fi o forţă îngrijorătoare pentru celelalte

puteri. Numai luptând, când împotriva puterii bisericești, când împotriva puterii laice, și-au câștigat autonomia.

Lupta cu puterea ecleziastică

Aceasta are loc mai întâi. Universitarii sunt niște clerici. Episcopul local îi revendică drept supușii săi. învăţământul este o funcţie a bisericii. Episcopul, conducătorul școlilor, a mandatat de mult puterea sa în această materie cutăruia dintre slujbașii săi care ˇs-a numit, în general, *scolasticus* în secolul al XII-lea și care acum începe a se numi mai degrabă cancelar. Cu înverșunare, acesta nu vrea să-și abandoneze monopolul. Iar acolo unde monopolul acestuia nu mai este absolut, întrucât o serie de abaţii și-au cucerit o poziţie puternică în învăţământ, va fi rândul acestora să devină adversari ai breslei universitare. într-un cuvânt, cultura este o problemă de credinţă, al cărei control episcopul vrea să-l păstreze.

La Paris, în 1213, cancelarul pierde practic privilegiul său de a conferi *licenţa,* adică autorizaţia de a preda. Dreptul său îl capătă profesorii din Universitate. însă în 1219, cu prilejul intrării în Universitate a unor membri din ordinele călugărești cerșetoare, cancelarul încearcă să se opună acestei inovaţii. Dar îşi pierde până și ultimele sale prerogative. în 1301, el va înceta chiar să mai fie conducătorul oficial al școlilor. Iar cu ocazia marii greve din 1229 – 1231, Universitatea a fost sustrasă de sub jurisdicţia episcopului.

La Oxford, episcopul de Lincoln, aflat la o distanţă de 190 de kilometri de Universitate, o prezidează oficial prin intermediul cancelarului, în timp ce abatele mănăstirii din Oseney și stareţul schitului din Frideswide nu mai păstrează decât funcţii onorifice. Curând însă, cancelarul este absorbit de Universitate, ales de ea, și devine slujitorul acesteia în loc să rămână al episcopului.

La Bologna, situaţia este mai complexă. Aici, Biserica nu ˇs-a interesat multă vreme de învăţământul dreptului, considerându-l o activitate laică. Abia în 1219 Universitatea îl capătă ca șef pe arhidiaconul de Bologna,

care pare a fi jucat rolul de cancelar, fiind uneori desemnat sub acest nume. Autoritatea lui rămâne de fapt exterioară Universităţii. El se mulţumește să prezideze promoţiile și să absolve ofensele aduse membrilor ei.

Lupta cu puterea laică

Este o luptă împotriva tuturor puterilor laice și întâi de toate împotriva puterii regale. Suveranii căutau să pună mâna pe bresle, căci acestea aduceau bogăţie și prestigiu regatului lor și alcătuiau o pepinieră de unde îşi culegeau slujitorii, funcţionarii. Acestor locuitori ai statelor lor ce erau universitarii de prin orașele regatului respectiv, suveranii voiau să le impună propria autoritate pe care, de altfel, odată cu centralizarea monarhică din secolul al XIII-lea, supușii lor au resimţit-o și mai puternic.

La Paris, Universitatea îşi câştigă definitiv autonomia după sângeroasele evenimente din 1229, când studenţii ˇs-au încăierat cu poliţia regală, mai mulţi dintre ei fiind uciși de sergenţii regelui. Ca urmare, majoritatea celor din Universitate fac grevă, retrăgându-se la Orléans. Timp de doi ani nu se mai ţin aproape deloc cursuri la Paris. Abia în 1231 regele Ludovic al IX-lea cel Sfânt și mama sa, Bianca de Castilia, recunosc în mod solemn independenţa Universităţii, reînnoiesc și extind privilegiile pe care i le admisese Filip August în 1200.

La Oxford, Universitatea îşi obţine primele sale libertăţi în 1214 profitând de vidul de putere din vremea lui Ioan fără de Ţară, regele excomunicat. Apoi, o serie de conflicte în 1232,1238 și 1240 între universitari și regalitate sfârșesc prin capitularea lui Henric al III-lea, pe care-l înfricoșase sprijinul adus de o parte a Universităţii lui Simon de Montfort.

Dar Universitatea ˇs-a luptat și cu puterea comunală. Burghezii comunei se iritã văzând cum populaţia universitară scapă de sub jurisdicţia lor, se îngrijorează din cauza gălăgiei, hoţiilor și crimelor comise de unii studenţi și nu tolerează faptul că profesorii și studenţii le îngrădesc puterea economică prin pretenţia lor de a se limita chiriile, de a se impune un preţ maximal merindelor sau cerând

respectarea legii în tranzacţiile comerciale.

La Paris, ca urmare a bătăilor dintre studenţi și burghezi, poliţia regală intervine în mod brutal în 1229. La Oxford, după spânzurarea arbitrară a doi studenţi de către burghezii exasperaţi de uciderea unei femei în 1209, Universitatea va marca primii săi pași spre independenţă în 1214. în fine, la Bologna, conflictul dintre Universitate și burghezi este cu atât mai violent cu cât Comuna guvernase orașul până în 1278, practic fără a împărţi cu nimeni conducerea ei, sub suzeranitatea exercitată de departe de către împărat, care, în 1158, în persoana lui Frederic Barbarossa, le acordase niște privilegii profesorilor și studenţilor. Dar Comuna le impusese profesorilor obligativitatea reședinţei permanente, făcuse din ei niște funcţionari, ba chiar se amesteca în conferirea gradelor universitare. Instituirea unui arhidiacon al Universităţii ajunge să limiteze amestecul Comunei în treburile ei. Urmează o serie de conflicte, apoi de greve și de plecări ale unor universitari care se refugiază la Vicenza, Arezzo, Padova, Siena, până când, în fine, Comuna se hotărăște să se înţeleagă cu Universitatea. Mai are loc o luptă în 1321, după care Universitatea n-a mai avut de suferit intervenţiile Comunei.

Din toate aceste conflicte, cum au reușit corporaţiile universitare să iasă victorioase? Numai prin coeziune și determinare. Amenințând că vor face uz, ba chiar uzând efectiv, de redutabilele arme ale grevei și ale secesiunii. Or, puterea civilă și cea ecleziastică n-au putut rezista în faţa acestor două mijloace defensive folosite de universitari, întrucât din prezenţa acestora decurgeau prea multe avantaje, ei constituind o clientelă economică deloc neglijabilă, o pepinieră unică de consilieri și funcţionari și, nu în ultimul rând, sursa unui strălucit prestigiu.

Sprijinul și înstăpânirea papalităţii însă mai presus de orice, universitarii îşi găsiseră un aliat atotputernic: papalitatea.

La Paris, papa Celestin al III-lea acordă în 1194

corporaţiei universitare primele ei privilegii, iar în special Inocenţiu al III-lea și Grigore al IX-lea sunt papii care îi asigură autonomia. în 1215, cardinalul Robert de Courson, legat pontifical, îi conferă primele statute oficiale. în 1231, Grigore al IX-lea, care blamase incuria manifestată de episcopul Parisului și îi constrânsese pe regele Ludovic al IX-lea și pe mama acestuia să cedeze în faţa Universităţii, acordă acesteia noi statute prin celebra sa bulă *Parens scientiarum,* despre care ˚s-a spus că a fost „Marea Cartă" a Universităţii. încă din 1229, papa îi scrisese episcopului:

„În timp ce un savant în teologie este asemenea astrului zorilor care strălucește în ceaţă și trebuie să lumineze patria sa prin splendoarea sfinţilor și să potolească discordiile, tu nu te-ai mulţumit doar să dai uitării această datorie a ta, ba chiar, așa cum afirmă oameni demni de încredere, din cauza uneltirilor tale, fluviul învăţământului Literelor care, primind harul Duhului Sfânt, irigă și fecundează paradisul Bisericii universale, și-a ieșit din matcă, adică din orașul Paris, unde până atunci se răspândea viguros. Ca urmare, împărţit fiind în mai multe locuri, a fost redus la neant, a secat asemenea unui fluviu ieșit din matcă ce se scurge în mai multe pârâiașe".

La Oxford, tot un legat al papei Inocenţiu al III-lea, și anume cardinalul Nicolae de Tusculum, prilejuiește Universităţii începutul independenţei sale. Iar împotriva lui Henric al III-lea, papa Inocenţiu al IV-lea o așază *sub protecţia Sfântului Petru și a papei,* însărcinându-i pe episcopii de Londra și Salisbury să o ocrotească de întreprinderile monarhiei împotriva ei.

La Bologna, papa Honorius al III-lea instituie în fruntea Universităţii un arhidiacon menit să o apere de Comună. Numai când, în 1278, orașul îl recunoaşte pe papă drept senior de Bologna, Universitatea se emancipează definitiv.

Acest sprijin pontifical reprezintă un eveniment capital. Desigur, Sfântul Scaun recunoaşte însemnătatea și valoarea activităţii intelectuale, dar intervenţiile sale nu

sunt dezinteresate. Dacă îi sustrage pe universitari jurisdicţiilor laice este, în fapt, pentru a-i plasa sub jurisdicţia Bisericii: în acest mod, ca să-și asigure sprijinul hotărâtor al acesteia, intelectualii se văd constrânși să aleagă calea apartenenţei bisericești, cu toate că se simţeau împinși de un puternic curent înspre laicitate. Iar dacă papa îi scoate pe universitari de sub controlul local al Bisericii – și nici măcar total, căci vom vedea ce importanţă vor avea în cursul secolului al XIII-lea condamnările episcopale în domeniul intelectual –, este, de fapt, pentru a-i supune Sfântului Scaun, pentru a-i îngloba în politica sa, pentru a le impune controlul și scopurile sale.

Prin toate acestea, iată-i deci pe intelectuali supuși – la fel ca ordinele călugărești mai recente – scaunului apostolic care îi favorizează ca să-i subjuge. Se știe în ce mod protecţia pontificală a deturnat în secolul al XIII-lea ordinele călugărești cerșetoare de la caracterul și scopurile lor iniţiale. Cunoaştem mai ales reticenţele și dureroasa repliere a Sfântului Francise din Assisi în faţa devierii ordinului său angajat pe viitor în tot felul de intrigi lumești, în reprimarea ereziei, în politica Romei. De asemenea, ˟s-a isprăvit cu independenţa intelectualilor, cu acel spirit dezinteresat al studiilor și al întregului învăţământ universitar. Fără a atinge cazul extrem al Universităţii din Toulouse, fondată în 1229, la cererea expresă a papilor, pentru a lupta împotriva ereziilor, toate universităţile vor fi pe viitor captate în acest sens. Fără îndoială că și-au câștigat independenţa faţă de forţele locale, deseori mai tiranice, și-au putut lărgi orizonturile și răspândi ideile la scara întregii Creștinătăţi, au trecut sub influenţa unei puteri care, în diverse ocazii, a dat dovadă de toleranţă. Dar au plătit scump aceste cuceriri. Intelectualii din Occident au devenit, într-o oarecare măsură, agenţi pontificali.

Contradicţiile interne ale corporaţiei universitare

Trebuie să vedem chiar de pe-acum care este

caracterul excepţional al corporaţiei universitare și care explică ambiguitatea poziţiei ei în societate, sortind-o unor crize structurale.

Mai întâi este o corporaţie bisericească. Chiar dacă nu toţi membrii ei sunt intraţi în călugărie, chiar dacă, tot mai des, va număra în rândurile ei laici, totuși universitarii sunt consideraţi cu toţii niște clerici. Ca atare, ei depind de jurisdicţiile ecleziastice, mai mult chiar: de Roma. Născuţi dintr-un îmbold care-i ducea către laicat, ei sunt ai Bisericii, chiar și atunci când caută să iasă din cadrele ei pe cale instituţională.

O corporaţie al cărei scop este monopolul *local* și care beneficiază la scară largă de progresele naţionale sau locale (Universitatea de la Paris este de nedespărţit de creșterea puterii Capeţienilor, cea din Oxford este legată de consolidarea monarhiei engleze, iar cea din Bologna trage foloase din vitalitatea comunelor italiene) este, de o manieră unică, *internaţională* în privinţa membrilor ei – profesori și studenţi veniţi din toate ţările –, a activităţii ei – știinţa care nu cunoaşte graniţe –, a orizonturilor ei, pe care le ratifică acea *licenţia ubique docendi* – dreptul de a preda oriunde – de care beneficiază statutar licenţiaţii celor mai mari universităţi. Așadar, această breaslă nu deţine, ca celelalte, un monopol pe piaţa locală. Aria ei este Creștinătatea.

Prin aceasta, ea depășește deja cadrul urban în care ˟s-a născut. Mai mult încă: ea se vede uneori în situaţia de a se opune, uneori violent, orășenilor, atât pe plan economic, cât și jurisdicţional și politic.

Ea pare astfel condamnată să se suprapună claselor și grupurilor sociale. Pare destinată unei serii de trădări, a tuturor. Pentru Biserică, pentru Stat, pentru Cetate, ea poate fi un cal troian. Este inclasabilă.

„Orașul Paris – scrie la finele secolului dominicanul Thomas Irlandezul – este, precum Atena, împărţit în trei părţi: una, a neguţătorilor, meșteșugarilor și poporenilor, ce se cheamă orașul mare; cealaltă, a nobililor, unde se află curtea regelui și biserica catedrală, numită orașul

vechi, Cetatea; a treia, cea a studenţilor și colegiilor, care se numește Universitatea/4

Organizarea corporaţiei universitare

Corporaţia universitară pariziană poate fi luată drept model. în cursul secolului al XIII-lea, ea îşi definește organizarea administrativă și, totodată, pe aceea profesională. Se compune din patru facultăţi (Arte, *Decret* sau *Drept Canonic* – papa Honorius al III-lea îi interzisese predarea Dreptului Civil în 1219 –, *Medicină* și *Teologie)* care alcătuiesc tot atâtea corporaţii în interiorul universităţii. Facultăţile denumite *superioare*: Decret, Medicină și Teologie sunt conduse de profesori titulari sau *regenţi,* în fruntea lor aflându-se un *decan.* Facultatea de Arte, de departe cea mai numeroasă, este întemeiată pe sistemul *naţiunilor.* Profesori și studenţi sunt grupaţi conform unei repartiţii care corespunde *grosso modo* locului lor de origine. Parisul are patru naţiuni: *franceză, picardă, normandă* și *engleză.* în fruntea fiecărei naţiuni este un *procuror* ales de regenţi. Cei patru procurori îl asistă pe *rector,* capul Facultăţii de Arte.

Dar Universitatea posedă totuși organisme comune celor patru facultăţi. Acestea sunt însă destul de laxe, căci puţine sunt problemele pe care Facultăţile au a le dezbate în comun. Nu există terenuri sau clădiri aparţinând ansamblului corporaţiei, cu excepţia terenului de joc de la Pré-aux-cleres, situat în afara zidurilor. Universitatea, după chipul Facultăţilor și naţiunilor, se adună în biserici sau mănăstiri, unde este întâmpinată ca oaspete: la Saint-Julien-le-Pauvre, la dominicani sau la franciscani, în sala capitulară a bernardinilor sau a cistercienilor, mai des în trapeza mathurinilor. Aici se întrunește Adunarea generală a Universităţii, compusă din profesori regenţi și neregenţi.

Pe parcursul secolului va apărea în cele din urmă un șef al întregii Universităţi: rectorul Facultăţii de Arte. Vom reveni asupra evoluţiei care a făcut din această Facultate un lider al Universităţii. Preeminenţa ei ˟s-a datorat numărului mare de membri, spiritului care o anima și mai ales rolului ei financiar. Rectorul *artiștilor* – cum erau

numiţi membrii ei – dispunea de finanţele Universităţii și era președintele Adunării generale. La finele veacului va fi șeful recunoscut al întregii corporaţii universitare. Și-a cucerit definitiv această poziţie în cursul luptelor care avuseseră loc între clerul de mir și cinul călugăresc, lupte despre care vom vorbi mai târziu. Dar autoritatea lui va fi totuși mereu limitată în timp: doar pe durata unui trimestru, cu toate că era reeligibil.

Cu variante deseori considerabile, organizarea aceasta se regăsește și în celelalte universităţi. La Oxford, de pildă, nu există un rector unic. Șeful Universităţii este *cancelarul,* care – destul de devreme – este ales de colegii săi, așa cum ˇs-a văzut mai înainte. Sistemul *naţiunilor* dispare, la Oxford, încă din 1274, fapt ce se explică desigur prin caracterul cu precădere regional al recrutării. După 1274, septentrionalii sau „borealii" – incluzându-i pe scoţieni – și meridionalii sau „australii" – cuprinzându-i pe cei din Ţara Galilor și din Irlanda – nu au mai constituit corpuri separate.

La Bologna, se ivește un prim element de originalitate: profesorii nu fac parte din Universitate. Corporaţia universitară nu regrupează decât studenţii, în timp ce profesorii formează *Colegiul Doctorilor.* La drept vorbind, Bologna cuprinde mai multe universităţi. Fiecare facultate alcătuiește o corporaţie distinctă. Dar preponderenţa celor două universităţi de juriști – civilă și canonică – e aproape totală, ea consolidându-se chiar în cursul secolului prin faptul că fùziunea celor două organizaţii universitare era ca și realizată.

Un rector unic se află – în mod obișnuit – în fruntea instituţiei. La fel ca la Paris, el este emanaţia *naţiunilor,* sistemul acestora fiind la Bologna vital și complex. *Naţiunile* sunt grupate în două federaţii, a *citramontanilor* și a *ultramontanilor,* fiecare divizată în numeroase secţiuni în număr variabil – maximum 16 pentru ultramontani – reprezentate de consilieri *(consiliarii)* cu rol important pe lângă rector.

Puterea corporaţiei universitare se sprijină pe trei

privilegii esenţiale: autonomia jurisdicţională – în cadrul Bisericii, dar cu anumite restricţii la nivel local, și dreptul de a face apel la papă –, dreptul la grevă și la secesiune și, în cele din urmă, monopolul conferirii gradelor universitare.

Organizarea studiilor

Statutele universitare reglementează apoi organizarea studiilor. Ele definesc durata acestora, programele cursurilor și condiţiile de examinare.

Din nefericire, indicaţiile privind vârsta studenţilor și durata studiilor sunt confuze și deseori contradictorii. Ele variază în funcţie de moment și de loc, iar cele câteva aluzii la aceste două aspecte, aluzii care apar ici-colo, ne fac să intuim că uneori practica se îndepărta foarte tare de teorie.

Să vedem mai întâi la ce vârstă și cu ce bagaj se intra în Universitate. Fără îndoială, foarte de tânăr. Dar aici se pune o problemă: școlile de gramatică făceau parte sau nu din universitate? Iar învăţarea scrierii, de pildă, se preda înainte de intrarea la universitate sau era – cum pretindea István Hajnal – una dintre funcţiile esenţiale ale acesteia? Un lucru e cert: Evul Mediu n-a cunoscut o reală deosebire între diversele niveluri de învăţământ; universităţile medievale n-au fost exclusiv lăcașuri de învăţământ superior, căci ceea ce este azi învăţământ primar și învăţământ secundar se preda pe atunci parţial în universităţi sau era controlat de ele. Sistemul *colegiilor,* despre care vom vorbi mai departe, a adâncit și mai mult această confuzie, preluând sarcina învăţământului chiar de la vârsta de 8 ani a elevilor.

Ceea ce se poate spune este că, în mare, învăţământul de bază predat în universităţi – cel al *artelor* – dura 6 ani și se distribuia între 14 și 20 de ani; astfel o cereau, la Paris, statutele emise de Robert de Courçon. El cuprindea două etape: *bacalaureatul,* după aproximativ doi ani, și *doctoratul,* la finalul studiilor. Cât privește medicina și dreptul, ele erau predate fără îndoială după aceea, și anume între 20 și 25 de ani. Primele statute ale Facultăţii

de Medicină din Paris prescriu 6 ani de studiu pentru obţinerea licenţei sau doctoratului în medicină, odată obţinută diploma de măiestrie în arte. Teologia era un studiu îndelungat. Statutele lui Robert de Courson prevăd 8 ani de studii și vârsta de minimum 35 de ani pentru obţinerea doctoratului. în realitate, durata uceniciei de teolog pare să fi fost de 15 – 16 ani: în primii 6 ani el era simplu auditor al cursurilor, apoi avea de îndeplinit o serie de stagii dintre care explicarea Bibliei pe o perioadă de 4 ani și a *Sentinţelor* lui Pierre Lombard timp de 2 ani.

Programele

Deoarece învăţământul consta în mod esenţial din comentariul textelor, statutele menţionează, de asemenea, și lucrările de bază din programa exerciţiilor universitare. Și aici autorii diferă după date și locuri. Astfel, la Facultatea de Arte, logica și dialectica au întâietate, cel puţin la Paris, unde întreaga operă a lui Aristotel este comentată, pe când la Bologna sunt explicate doar extrase din ea, dar se insistă asupra retoricii cu textul *De Inventione* al lui Cicero și cu *Rhetorica ad Herennium,* cât și asupra matematicii și astronomiei, în special cu Euclid și Ptolemeu. Pentru decretiști, manualul de bază este *Decretul lui Graţian.* La Bologna se adaugă și *Decretele lui Grigore al IX-lea,* enciclicele clementine și *Extravagantele.* La Dreptul civil, comentariile se referă la *Pandectele romane* împărţite în trei mari secţiuni: *Digestum Vetus, Infortiatum* și *Digestum Novum,* la Cod și la o culegere de tratate denumită *Volumen* sau *Volumen Pârvum,* care cuprinde *Instituţiones* și *Authentica,* adică traducerea latină a *Novellelor* lui Iustinian. Bologna adaugă o culegere de legi lombarde*: Liber Feudorum.* Facultatea de Medicină se sprijină *pe Ars Medecinae* – o culegere de texte grupate în secolul al XI-lea de Constantin Africanul, care cuprinde opere ale lui Hipocrat și Galenus –, la aceasta adăugându-se, ulterior, marile lucrări de sinteză arabe: *Canonul* de Avicenna, *Colliget* sau *Corectorium* de Averroes, *Almansor* de Rhazes. Teologii au ca texte fundamentale, în afară de Biblie, și *Cartea Sentinţelor* de

Pierre Lombard, precum și *Historia Scholastica* de Pierre le Mangeur.

Examenele

Statutele reglementau și examenele, la fel ca modul de obţinere a gradelor universitare. Fiecare universitate avea uzanţele ei, modificându-le odată cu trecerea timpului. Iată două „curricula4 școlare tipice: cel al juristului bolognez și cel al artistului parizian. Viitorul doctor al universităţii bologneze îşi obţinea gradul în două etape: examenul propriu-zis (denumit *examen* sau *examen privatum*) și examenul public (convenes, *conventuspublicus, doctoratus),* care era mai degrabă o ceremonie de învestitură.

Cu ceva timp înainte de examenul privat, candidatul era prezentat rectorului de consilierul *(consiliarius)* naţiunii de care aparţinea, care jura că studentul îndeplinea condiţiile cerute de statute și că nu va încerca să-și corupă examinatorii, în săptămâna care preceda examenul, unul dintre profesorii săi îl prezenta arhidiaconului garantând capacitatea elevului de a înfrunta proba. în dimineaţa acesteia, după ascultarea Liturghiei Sfântului Duh, candidatul se înfăţișa înaintea colegiului doctorilor, unul dintre ei dându-i să comenteze două fragmente. Candidatul se retrăgea pentru a-și pregăti comentariul pe care îl prezenta în seara acelei zile într-un loc public (de obicei catedrala), în faţa unui juriu de doctori și în prezenţa arhidiaconului, care nu putea interveni nicicum. După comentariu, studentul răspundea întrebărilor doctorilor, care apoi se retrăgeau ca să voteze. Hotărârea fiind obţinută prin majoritate, arhidiaconul proclama rezultatul.

Dacă trecuse examenul, candidatul devenea licenţiat, dar nu obţinea titlul de doctor și dreptul de a preda efectiv decât după trecerea examenului public. în ziua fixată pentru acesta, licenţiatul era condus cu mare pompă la catedrală, unde rostea un discurs și dădea citire tezei sale cu privire la un subiect de drept pe care apoi îl susţinea apărându-l în faţa celorlalţi studenţi, jucând astfel, pentru

prima oară, rolul profesorului într-o dispută universitară. După care, arhidiaconul îi conferea în mod solemn dreptul de a preda și îi înmâna însemnele funcţiei de profesor: o catedră, o carte deschisă, un inel de aur și toca sau bereta.

Pentru tânărul *artist* parizian era cerut un grad preliminar. Fără să putem afirma acest lucru cu certitudine, este probabil că numai în urma acestui prim examen, denumit *determination* studentul devenea bacalaureat. *Determinatio* era precedată de două probe prealabile. Mai întâi, candidatul trebuia să susţină o dezbatere cu un profesor în cursul așa-numitelor *responsiones* care se desfășurau în luna decembrie, înainte de Postul Paștelui, când urma să aibă loc examenul. Dacă trecea această primă probă cu succes, candidatul era admis la *examen determinantium* sau *baccalariandorum,* prin care trebuia să dovedească că îndeplinise prescripţiile din statute și, prin răspunsurile sale la întrebările unui juriu alcătuit din profesori, să dovedească cunoaşterea autorilor înscriși în programa sa. Odată trecut și acest al doilea prag, el se putea prezenta la *determinatio*: în timpul celor patru săptămâni ale Postului Paștelui, el ţinea o serie de cursuri prin care îşi manifesta aptitudinea de a continua cariera universitară.

Abia după aceea începea etapa a doua, examenul propriu-zis, care avea să-l conducă la licenţă și doctorat. Și aici existau mai multe faze. Cea mai importantă consta într-o serie de comentarii și răspunsuri la întrebările unui juriu compus din patru profesori și prezidat de Cancelar sau Vicecancelar. Candidatul admis primea în mod solemn, câteva zile mai târziu, licenţa din mâinile Cancelarului, în cursul unei ceremonii în care rostea o conferinţă *(collatio),* care nu era decât o formalitate. Aproximativ șase luni mai târziu, el devenea doctor printr-o *începtio* corespunzătoare acelui *conventus* practicat la Bologna. în ajunul zilei stabilite, candidatul lua parte la o discuţie solemnă denumită *vecernie,* iar în ziua respectivă, ia *începtio,* dădea lecţia sa inaugurală în prezenţa întregii facultăţi și primea însemnele gradului obţinut.

În fine, statutele universitare cuprindeau și un șir de dispoziţii care, asemenea altor corporaţii, defineau climatul moral și religios al corporaţiei universitare.

Climatul moral și religios

Statutele prescriau și totodată limitau sărbătorile și divertismentele colective. Examenele erau însoţite de daruri, petreceri, banchete – pe cheltuiala noului gradat – pecetluind astfel comuniunea spirituală a grupului și admiterea nou-venitului în grup. Asemenea beţiilor *(potaciones)* ce se obișnuiau în sânul primelor ghilde, aceste manifestări constituiau ritul prin care corporaţia conștientiza solidaritatea ei profundă. Tribul intelectual se dezvăluia ca atare prin aceste divertismente la care fiecare ţară aducea uneori nota ei tradiţională: baluri în Italia, curse de tauri în Spania.

Li se adăugau anumite rituri iniţiatice, neoficializate de statute, prin care universitatea îl întâmpina pe studentul nou intrat: „Învăţăcelul”, „novicele”, pe care textele vremii îl numesc *„béjaune”.* Există un ciudat document al epocii posterioare, *Manuale Scholarium* de la finele secolului al XV-lea, care ne permite să deslușim îndepărtatele origini ale acestor datini studenţești. Iniţierea „bobocului” este descrisă acolo ca o ceremonie de „purgare” menită să-l dezbare pe adolescent de rusticitatea, poate chiar bestialitatea sa primitivă. „Veteranii” îşi băteau joc de duhoarea sa de fiară, de privirea sa buimacă, de urechile sale lungi, de dinţii săi semănând cu niște colţi. I se îndepărtau tot felul de coarne și exerescenţe presupuse. Era spălat, iar dinţii i se pileau. într-o spovedanie parodică era pus să mărturisească vicii extraordinare. în felul acesta, viitorul intelectual îşi lepăda condiţia sa originară, atât de asemănătoare cu cea a ţăranului, a bădăranului ilustrat în literatura satirică a timpului. De la bestialitate la umanitate, de la rusticitate la urbanitate, iată demersul semnificat de acele ceremonii unde apare vechiul fond primitiv – degradat și aproape golit de conţinutul său originar – și care ne amintesc că intelectualul a fost smuls din climatul rural, din civilizaţia

agrară, din lumea crudă a ţarinei. Psihanalizând învăţăceii clerici, antropologul ar găsi ce să ne spună.

Evlavia universitară

Statutele determinau și operele pioase, acţiunile de binefacere pe care urma să le împlinească corporaţia universitară și le cereau membrilor ei prezenţa la unele servicii religioase și la unele procesiuni, precum și practicarea cu regularitate a anumitor devoţiuni.

Dintre acestea, pe primul loc se afla, fără îndoială, devoţiunea faţă de Sfântul Nicolae, patronul studenţimii, apoi faţă de Sfinţii Cosma și Damian, patronii medicilor etc. în întregul corp de imagini legate de viaţa universitară se regăsește – surprinzător de insistentă – tendinţa corporatistă de a conjuga cât mai strâns lumea sacră cu lumea profană a meșteșugurilor.

Ele îl înfăţișează cu predilecţie pe Iisus în mijlocul doctorilor, pe sfinţi purtând atributele profesorilor sau îmbrăcaţi cu hainele magistraturii profesorale.

De altfel, evlavia universitară se înscrie pe linia marilor curente ale spiritualităţii. Astfel, statutele unui colegiu parizian din secolul al XIV-lea, cel numit *Ave Maria,* ne fac să înţelegem cât de mare era participarea dascălilor și studenţilor la devoţiunea euharistică ajunsă în plin avânt și la procesiunea în cinstea „Trupului lui Hristos”.

Începând cu secolul al XIII-lea, mentalitatea religioasă a intelectualilor denotă tendinţa spiritualităţii de a se înscrie în cadrele profesionale ale societăţii urbane. Etica profesională devine unul dintre sectoarele privilegiate ale religiei. Preocupaţi să se adapteze la activităţile specifice grupurilor sociale, manualele de spovedanie reglementează spovedania și canoanele de căinţă în funcţie de categoriile profesionale, orânduiesc și definesc păcatele: ale ţăranului, ale negustorului, ale meseriașului, ale judecătorului etc. Şi acordă o deosebită atenţie păcatelor intelectualului, ale universitarului.

Dar religia clericilor universitari nu se mulţumește doar să se conformeze curentelor generale ale cucerniciei.

Ea caută uneori să le îndrume sau să-și definească în cuprinsul lor un sector specific. Din acest punct de vedere ar fi instructiv să se studieze cultul marial printre intelectuali. Este foarte viu. încă de la începutul secolului al XIII-lea circulă în mediile universitare tot felul de poeme și rugăciuni închinate în mod special Fecioarei, culegerea *Stella Maris* alcătuită de profesorul parizian Jean de Garlande fiind în acest sens cea mai cunoscută. Nici nu e de mirare această evlavie care introducea o prezenţă feminină într-un mediu esenţialmente bărbătesc și de celibatari – un mediu rămas așa în ciuda moștenirii goliarzilor. Dar evlavia intelectualilor faţă de Fecioara Maria are propriul ei caracter: ea rămâne mereu impregnată de teologie, iar discuţiile în jurul dogmei Imaculatei Concepţii vor fi ˇîntotdeauna pătimașe. Astfel, dacă Duns Scot va deveni înflăcăratul susţinător al acestei dogme, în schimb, tot din raţiuni dogmatice, Sfântul Toma dz. Aquino se va opune ei, conformându-se de altfel poziţiei adoptate în secolul precedent de Sfântul Bernard cu toată imensa lui cucernicie faţă de Fecioara Maria. ˇS-ar părea că intelectualii epocii sunt mai ales preocupaţi să menţină cultul marial în climatul intelectualităţii: să nu decadă într-o evlavie pur afectivă, ci să se păstreze un echilibru între aspiraţiile spiritului și elanurile inimii. în prefaţa culegerii *Stella Maris,* Jean de Garlande dezvăluie cu naivitate această tendinţă.

„Am adunat miracole de-ale Fecioarei extrase din naraţiunile pe care le-am găsit în librăria Sainte-Geneviève din Paris și le-am redat în versuri pentru studenţii mei de la Paris ca să le ofer o pildă vie […]. Cauza materială a cărţii se află în miracolele Fecioarei glorioase. Dar am inclus în ea fapte care interesează fizica, astronomia și teologia […]. Cauza finală se găsește, într-adevăr, în permanenta credinţă în Hristos. De aceea ea presupune teologia și chiar fizica și astronomia”.

Se vede clar că pe această „Stea a Mării”, universitarii o doreau totodată și focar de lumină pentru știinţă.

Instrumentarul

Ca om de meserie, membrul corporaţiei universitare din secolul al XIII-lea este înzestrat cu un instrumentar complet. Ca scriitor, cititor, profesor, el se înconjoară de ustensilele cerute de activităţile sale. Citim în *Dicţionarul* aceluiași Jean de Garlande, profesor parizian:

„Iată instrumentele necesare învăţăceilor: cărţi, un pupitru, o lampă de noapte cu seu și un sfeșnic, o lanternă, și o pâlnie cu cerneală, o pană, un fir cu plumb și o riglă, o masă, o nuia, o catedră, o tablă, o piatră ponce cu o răzuitoare și cretă. Pupitrul *(pulpitum)* în limba franceză se numește „lutrin" *(letrum)*; trebuie remarcat că pupitrul este prevăzut cu o serie de crestături în trepte care permit să fie ridicat la înălţimea la care se citește; pe pupitru se așază cartea. Iar răzuitoarea *(plana)* este un instrument de fier cu care se prepară pergamentul/4

Au fost descoperite chiar și alte ustensile care, fără să fie cele pe care fiecare universitar le folosește, fac totuși parte din instrumentarul întrebuinţat de auxiliarii săi, de pildă de copiști, și anume: coada pergamentului și ruleta care înlesnește regăsirea locului unde ˇs-a oprit copierea.

Ca specialist, intelectualul veacului al XIII-lea se împovărează cu un întreg echipament care îl situează foarte departe de clericul Evului Mediu timpuriu, când învăţământul se preda pe cale orală, ceea ce nu necesita decât un bagaj foarte restrâns de instrumente didactice, utile doar pentru scrierea unor rare manuscrise, a cărei tehnică reclama cu precădere o preocupare pur estetică.

Chiar dacă exerciţiile orale rămân și acum esenţiale în viaţa universitară, totuși cartea devine instrumentul de bază al învăţământului. Și, constatând cât de mare ajunge să fie echipamentul unui intelectual, înţelegem parcă mai bine de ce un sfânt de talia lui Francise de Assisi, veritabil apostol al sărăciei celei mai despuiate, a fost – între alte motive – ostil acestei activităţi pentru care devenise necesar un din ce în ce mai copleșitor instrumentar material.

Cartea ca instrument

Cartea universitară este un obiect total diferit de cartea Evului Mediu timpuriu. Ea se leagă de un context tehnic, social și economic cu totul nou. Este expresia unei alte civilizaţii. Scrierea însăși se schimbă și se adaptează noilor condiţii, așa cum bine a constatat Henri Pirenne:

„Cursiva satisface nevoia unei civilizaţii în care scrierea este indispensabilă atât vieţii colectivităţii, cât și celei a indivizilor; minuscula (din epoca carolingiană) este o caligrafie proprie clasei știutorilor de carte în sânul căreia se concentrează și se perpetuează instruirea. Este foarte semnificativă constatarea că scrierea cursivă va reapărea alături de minusculă în prima jumătate a secolului al XIII-lea, adică exact în epoca în care progresul social și dezvoltarea economiei și culturii – ambele laice – vor generaliza din nou nevoia scrisului”.

Valoroasele lucrări ale Părintelui Destrez* descriu din plin revoluţia ce are loc în veacul al XIII-lea în tehnica de carte – o revoluţie al cărei teatru a fost atelierul universitar.

Nu numai că profesorii și studenţii aveau datoria să citească autorii înscriși în programă, dar și cursurile predate oral trebuiau păstrate. Studenţii luau notiţe *(relaţiones)* după ele, iar câteva ˇs-au păstrat până azi. Mai mult, cursurile trebuiau publicate, ba chiar foarte repede, pentru a putea fi consultate în momentul examenelor, după cum, de asemenea, trebuiau publicate într-un număr suficient de exemplare. La baza acestei activităţi se afla *pecia.* Iată ce spune Părintele Destrez:

„O primă copie oficială a lucrării ce urmează a fi difuzată este făcută pe caiete de câte patru foi fiecare, independente unele de altele. Fiecare caiet, făcut dintr-o piele de oaie împăturită în patru, se numește «pecia», piesă. Datorită acestor piese pe care copiștii le împrumută una după alta și care, reunite, constituie ceea ce se cheamă un «exemplar», intervalul ce ar fi fost necesar unui singur copist pentru a executa o singură copie, devine suficient, în cazul unei lucrări cuprinzând vreo 60 de piese,

pentru ca circa 40 de scribi să poată, fiecare, executa transcrierea lui pe un text corectat sub controlul Universităţii și devenit într-un fel text oficial”.

Această publicare a textului oficial al cursurilor a fost de o importanţă capitală pentru universităţi. Statutele Universităţii

„Pecia”, în manuscrisele universitare din secolele al XIII-lea și al XIV-lea, 1935.

padovane o declară explicit în 1264: „N-ar exista Universitate dacă n-ar fi exemplarele”.

Intensificarea folosirii cărţii de către universitari atrage după sine o serie întreagă de consecinţe. Mai întâi, progresele realizate în producerea pergamentului, care permit obţinerea unor foi mai subţiri, mai suple și mai puţin galbene decât cele ale manuscriselor anterioare. în Italia, unde tehnica este mai înaintată, foile sunt foarte subţiri și de un alb strălucitor.

Apoi, formatul cărţii se modifică. înainte, fusese sensibil asemănător cu cel al infoliourilor noastre de azi. „Dar aceasta reprezenta o dimensiune ce nu putea conveni decât manuscriselor redactate în mănăstiri și care urmau să rămână acolo”. Acum, cartea este deseori consultată, transportată dintr-un loc într-altul. Formatul ei se micșorează, cartea devine mai ușor de mânuit.

Se produc și schimbări de ordin grafic: caracterul gotic, minuscula, ce face posibilă o scriere mai rapidă, îl înlocuiește pe cel vechi. Noua literă variază în funcţie de centrele universitare – minuscula „pariziană”, „engleză”, „bologneză” Și ea corespunde unui progres tehnic: părăsirea trestiei în favoarea penei de pasăre, de gâscă în general, care îngăduie „mai multă uşurinţă și rapiditate în lucru”.

În fine, ornamentaţia cărţilor se reduce: letrinele și miniaturile se produc acum în serie. Dacă manuscrisele de drept rămân în continuare luxoase – întrucât juriștii aparţin în general unei clase înstărite –, cărţile folosite de filosofi și teologi – cel mai adesea oameni săraci – nu sunt decât în mod excepţional împodobite cu miniaturi. Ba

chiar, frecvent, copistul lasă gol spaţiul corespunzător letrinelor și miniaturilor, astfel încât cumpărătorul cu mijloace modeste să poată achiziţiona manuscrisul ca atare, iar clientul mai bogat să poată în schimb, ulterior, să-l dea să fie ornamentate spaţiile rezervate.

Acestor amănunte semnificative li se adaugă numărul mare de abrevieri, căci manuscrisul trebuie produs repede, progresele paginării, ale rubricării, apoi apariţia tablelor de materii și, uneori, a unei liste de abrevieri, a unei prezentări a materiei în ordine alfabetică, ori de câte ori e posibil. Totul este gândit și realizat în vederea unei consultări rapide a cărţii. Dezvoltarea meseriei intelectuale a dat naștere erei manualelor, a cărţii lesne de mânuit și care se și trece din mână în mână. Manualul este dovada evidentă a accelerării vitezei de circulaţie a culturii scrise și a răspândirii ei. Iată, prin urmare, o primă revoluţie: cartea încetează să fie obiect de lux, ea devine unealtă, instrument. Este cu adevărat o naștere – mai degrabă decât o renaștere – în așteptarea erei tiparului.

Devenită instrument, cartea ajunge curând produs industrial și obiect comercial. La umbra universităţilor se dezvoltă o populaţie întreagă de copiști – deseori studenţii săraci îşi câştigă astfel pâinea zilnică – și de librari *(staţionarii).* Fiind indispensabili pe „șantierul 11 universitar, ei reușesc să fie admiși ca muncitori cu drepturi depline. Obţin privilegiile universitarilor, dreptul de a sta sub jurisdicţia universităţii. Cu ei se îngroașă rândurile corporaţiei universitare, o sumă de meseriași auxiliari roiesc pe margine. Industria intelectuală are acum propriile ei industrii anexe și derivate. Dintre toţi acești producători și comercianţi, unii devin curând personaje importante: alături de „meseriașii a căror activitate se reducea la revânzarea câtorva lucrări de ocazie”, alţii îşi amplifică activitatea „până la rolul de editor internaţional”.

Metoda: scolastica

Odată cu echipamentul său, tehnicianul intelectual posedă și propria lui metodă – scolastica. Savanţi iluștri,

pe primele locuri plasându-se Monseniorul Grabmann, au arătat felul cum ˚s-a constituit și istoricul ei. Părintele Chenu în *Introducere la studiul Sfântului Toma dȥAquino* ne-a lăsat un expozeu foarte clar. Să încercăm să desprindem configuraţia și înrâurirea acestei scolastici, victimă a atâtor critici seculare și care este atât de greu de pătruns fără o lungă ucenicie, aspectul ei tehnic fiind cu totul neîmbietor. Expunerea Părintelui Chenu ne va servi drept fir conducător: „A gândi este un meșteșug ale cărui legi sunt minuţios fixate”.

Vocabularul

Legile limbajului în primul rând. Faptul că gândirea medievală este plină de faimoasele controverse între realiști și nominaliști se explică prin faptul că intelectualii vremii atribuiau cuvintelor o putere legitimă și se preocupau de definirea conţinutului lor. Esenţial pentru ei era să știe ce raporturi există între cuvânt, concept, fiinţă. Această preocupare este cât se poate de contrară verbalismului – acea folosire abundentă a vorbelor în detrimentul ideii – de care a fost acuzată scolastica și în care de fapt a și căzut uneori în secolul al XIII-lea și frecvent după aceea. în realitate, gânditorii și profesorii Evului Mediu vor să știe cu precizie despre ce vorbesc. Scolastica se bazează pe gramatică. Scolasticii sunt moștenitorii lui Bernard de Chartres și ai lui Abélard.

Dialectica

Legile demonstraţiei în al doilea rând. Nivelul secund al scolasticii este dialectica, un ansamblu de procedee care fac din obiectul cunoaşterii o problemă, care-l expun, îl susţin împotriva atacatorilor, îl dezleagă și conving auditorul sau cititorul. Dar aici intervine un pericol: raţionamentul în gol, ceea ce duce nu la verbalism, ci la vorbărie. Dialectica reclamă un conţinut nu numai de cuvinte corespunzătoare, ci, de asemenea, de gândire eficientă. Universitarii sunt descendenţii lui Jean de Salisbury, care spunea: „Logica, luată în sine, ca logică, rămâne limitată și sterilă; ea nu dă roade de gândire dacă nu concepe”.

Autoritate

Scolastica se hrănește cu texte. Este o metodă, dar o metodă plină de autoritate, se sprijină pe dublul aport al civilizaţiilor precedente: Creștinismul și gândirea antică îmbogăţită precum ˇs-a văzut prin aportul indirect arab. Scolastica este rodul unui moment, al unei renașteri. Ea asimilează întregul trecut al civilizaţiei occidentale. Biblia, Părinţii Bisericii, Platon, Aristotel, arabii constituie datele cunoaşterii, materialele cu care operează. Dar și aici pândește un pericol: repetiţia, imitaţia servilă. Scolasticii au moștenit de la intelectualii secolului al XII-lea simţul acut al progresului necesar și ineluctabil al istoriei și gândirii. Cu materialele menţionate îşi clădesc propria operă. Temeliilor existente le adaugă etaje noi, edificii originale. Ei fac parte din stirpea unui Bernard de Chartres, se urcă pe umerii anticilor ca să vadă mai departe. „Niciodată – spune Gilbert de Tournai – nu vom găsi adevărul dacă ne mulţumim doar cu ce este gata găsit […]. Cei care au scris anterior nu ne sunt stăpâni, ci îndrumători. Adevărul rămâne deschis tuturor, nimeni încă nu l-a dobândit pe deplin”. Admirabil, acest elan de optimism intelectual, atât de opus deznădăjduitelor vorbe: „Totul a fost spus, iar noi venim prea târziu…”

Raţiune: teologia ca știinţă

Legilor imitaţiei, scolastica unește legile raţiunii, iar celor prescrise de autoritate le adaugă argumentele știinţei. Ba mai mult – și aici este un progres hotărâtor al veacului –, teologia face apel la raţiune, devine ea însăși o știință. Scolasticii dezvoltă acel îndemn implicit din Scriptură prin care credinciosul este incitat să-și argumenteze credinţa: „Fiţi totdeauna gata să răspundeţi oricui vă va cere socoteală de nădejdea care este în voi, dar cu blândeţe și teamă”. (I Petru 3: 15) Scolasticii răspund apelului Sfântului Apostol Pavel, pentru care credinţa este „argumentul celor nevăzute1 *(argumentam non aparentium)* (Evr., 11: 1). începând cu Guillaume dȥAuvergne, iniţiatorul acestui domeniu, și până la Sfântul Toma dȥAquino, autorul celei mai sigure expuneri a știinţei

teologice, scolasticii au recurs la raţiunea teologică, acea „raţiune luminată de credinţă” *(ratio fi de illustrata).* Profunda formulă a Sfântului Anselm, „credinţa în căutarea inteligenţei” *(fides quaerens intellecfus)* va fi deslușită când Sfântul Toma va enunţa principiul: „harul nu face să dispară firea, ci o desăvârșește” *(gratia non tollit naturam sed perficit).*

Nu există nimic mai puţin obscurantist decât această scolastică ce consideră că raţiunea se împlinește în inteligenţă, ale cărei străfulgerări se prefac în lumină.

Pe asemenea temelii, scolastica se construiește prin lucrarea universitară, cu procedeele sale proprii de expunere.

Exerciţiile: *quaestio, disputatio, quodlibet*

La bază, comentariul textului, deci lecţia *(lectio),* analiza în profunzime care pleacă de la analiza gramaticală al cărei rezultat este litera *(littera),* se ridică la explicaţia logică ce procură sensul *(sensus)* și se încheie cu exegeza care descoperă conţinutul de știinţă și gândire (*sententia).*

Dar comentariul naște discuţia. Dialectica permite depășirea stadiului de înţelegere a textului pentru a putea trata problemele puse de el, ea face ca textul să se estompeze în faţa căutării adevărului. O întreagă problematică înlocuiește exegeza. Urmând niște procedee adecvate, *lectio* se dezvoltă în *quaestio* (întrebare). Intelectualul universitar apare în momentul în care pune sub semnul întrebării textul care nu mai e decât un suport; din acest moment, intelectualul, din pasiv, devine activ. Profesorul nu mai e doar un exeget, este un gânditor. El emite soluţiile lui, creează. Concluzia sa asupra chesţiunii puse – *determinatio* – este opera gândirii sale.

În secolul al XIII-lea, *quaestio* ajunge chiar să se detașeze total de text. Există în sine. Cu participarea activă a profesorilor și studenţilor, ea este obiectul unei discuţii, devine dispută *(disputatio).*

Cu privire la ea, Părintele Mandonnet* ne-a lăsat o descriere clasică:

„Când un profesor disputa, toate lecţiile din cursul

dimineţii respective date de ceilalţi profesori și bacalaureaţi ai universităţii încetau, doar profesorul care urma să ţină disputa debuta printr-o scurtă lecţie ca să dea timp participanţilor să vină, apoi începea disputa. Ea ocupa o parte mai mult sau mai puţin considerabilă a dimineţii. La acest exerciţiu aveau obligaţia să asiste toţi bacalaureaţii facultăţii și toţi studenţii profesorului în cauză. ˇS-ar părea că ceilalţi profesori și studenţi erau liberi; dar se prea poate că și aceștia veneau să asiste într-un număr mai mare sau mai mic în funcţie de reputaţia profesorului și de obiectul discuţiei. Clerul parizian, cât și prelaţii și alte personalităţi ecleziastice în trecere prin capitală frecventau și ei bucuros aceste întreceri care pasionau minţile. Disputa era un turnir al clericilor.

Chesţiunea de disputat era dinainte fixată de profesorul care urma să susţină disputa. Era anunţată și ziua stabilită, în toate celelalte școli ale facultăţii […].

Disputa avea loc sub direcţia profesorului, dar nu el era acela care, propriu-zis, disputa. O făcea unul dintre bacalaureaţii săi care-și asuma rolul de a răspunde, candidând astfel la dispută și începându-și astfel ucenicia în asemenea exerciţii. De obicei, obiecţiile erau prezentate în diverse sensuri, mai întâi de către profesorii prezenţi, apoi de către bacalaureaţi și la urmă, dacă era cazul, de către studenţi. Bacalaureatul răspundea argumentelor propuse și, când era necesar, intervenea și profesorul care-i dădea concursul său. Sumar, aceasta era fizionomia unei dispute obișnuite; era numai prima ei parte, însă principala și cea mai animată.

Revue Thomiste, 1928, pp. 267 – 269. (n.a.)

Obiecţiile propuse și rezolvate în cursul disputei, fără o ordine prestabilită, constituiau în final o materie doctrinală destul de dezordonată, mai puţin asemănătoare totuși rămășiţelor unui câmp de luptă decât materialelor semifinisate ale unui șantier de construcţie. De aceea, acestei ședinţe de elaborare îi succede o alta ce purta numele de «determinaţie magistrală».

În prima zi «clară» – cum se spunea pe atunci –,

adică în prima zi în care dascălul care disputase putea să-și ţină lecţia, căci fie duminica, fie vreo zi de sărbătoare, fie vreun alt obstacol puteau împiedica ţinerea lecţiei în ziua imediat următoare, dascălul respectiv relua în școala lui materia disputată în ajun sau cu câteva zile înainte. Atât cât îi permitea materia respectivă, el începea prin a coordona într-o ordine sau succesiune logică toate obiecţiile prezentate împotriva tezei sale și le dădea o formulare definitivă. Apoi dădea acestor obiecţii câteva argumente favorabile doctrinei pe care urma să o propună. Trecea după aceea la expunerea doctrinală, mai mult sau mai puţin dezvoltată, a chesţiunii dezbătute, ceea ce constituia partea centrală și esenţială a determinaţiei. Și sfârșea prin a răspunde fiecărei obiecţii ridicate împotriva doctrinei tezei sale […].

La urmă, era redactat acel «act al determinaţiei» – scris de profesor sau de vreun auditor – și care, cu alte multe asemenea acte, constituie ceea ce se numește Chesţiunile disputate, termen final al disputei”.

În acest cadru descris mai sus ˇs-a dezvoltat cu timpul disputa *quodlibetică.* De două ori pe an, profesorii puteau ţine o ședinţă în care îşi propuneau să trateze o problemă „pusă de oricine asupra oricărui subiect” (de *quodlibet ad voluntatem cujuslibet).* Monseniorul Glorieux* descrie acest exerciţiu în termenii următori:

„Ședinţa începe cam pe la ceasul al treilea sau al șaselea”; în tot cazul destul de devreme, căci riscă să se prelungească

Literatura quodlibetică, 1936. (n.a.)

Ceasul al treilea și al șaselea = ore liturgice: aproximativ ora 9, respectiv, ora 12. (n˙tr.)

până târziu. Ceea ce o caracterizează cu adevărat este aspectul ei capricios, neprevăzut, ca și incertitudinea desfășurării ei. Este în fapt o ședinţă de dispută, de argumentaţie ca atâtea altele; dar cu acest caracter special al iniţiativei demersului ei care nu mai aparţine profesorului, ci participanţilor. în disputele obișnuite, profesorul anunţă dinainte subiectele ce urmează a fi

dezbătute, subiecte la care a reflectat și pe care le-a pregătit. în disputa quodlibetică, oricine poate ridica orice problemă. Aici este marele risc pentru profesorul care susţine o ședinţă. Chesţiunile sau obiecţiile îi pot veni din toate părţile, ostile, ciudate, șirete, nu importă. El poate fi interogat cu bună credinţă, ca să i se afle părerea; dar pot fi și tentative rău intenţionate de a-l pune în contradicţie cu el însuși, de a-l obliga să se pronunţe asupra unor subiecte fierbinţi pe care ar prefera să nu le abordeze niciodată. Uneori poate fi vreun străin animat de curiozitate sau vreun spirit neliniștit; alteori, vreun rival invidios sau un alt profesor care va încerca să-l pună într-o postură neplăcută. Uneori problemele vor fi clare, interesante, alteori ambigue, în care caz profesorului îi va fi greu să le deslușească ţinta exactă și adevăratul sens. Unii, cu candoare, se vor mărgini la domeniul strict intelectual; alţii însă vor fi mânaţi de gânduri ascunse vizând politica sau discreditarea profesorului […]. Celui care voiește să susţină o dispută quodlibetică îi trebuie o prezenţă de spirit ieșită din comun și o competenţă cvasi-universală”.

În felul acesta ˇs-a dezvoltat scolastica, adevărată stăpână a rigorii, adevărată stimulatoare a gândirii originale, dar ascultătoare de legile raţiunii. Gândirea occidentală a rămas pentru totdeauna marcată de ea și a înregistrat prin ea progrese hotărâtoare. Desigur, este vorba de scolastica secolului al XIII-lea, în plină vigoare și mânuită de minţi ascuţite, exigente, avântate. Pe când scolastica denumită *flamboaiantă,* de la finele Evului Mediu, va provoca pe bună dreptate dispreţul unui Erasmus, Luther, Rabelais. Iar scolastica *barocă* va suscita legitimul dezgust al lui Malebranche. Oricum însă, inspiraţia și deprinderile scolasticii ˇs-au încorporat noilor progrese ale gândirii occidentale. Până și Descartes, oricât ˇs-ar fi dezis de ea, îi datorează mult. De unde și concluzia trasă de Étienne Gilson în încheierea unei cărţi profunde: „Carteziansmul nu poate fi ˇînţeles fără o confruntare continuă cu scolastica pe care o dispreţuiește, dar la sânul

căreia ˟s-a instalat și din care, întrucât o asimilează, se poate spune că se și hrănește”.

Contradicţii. Cum să trăiești? Salariu ori beneficiu?

Însă, chiar și astfel înarmat, intelectualul secolului al XIII-lea este confruntat cu multe incertitudini și pus în faţa unor alegeri foarte nuanţate. O serie de crize universitare dezvăluie numeroase contradicţii.

Primele probleme sunt de ordin material. Se știe că au avut implicaţii adânci.

Prima întrebare: cum să trăiești? Din moment ce intelectualul nu mai este un călugăr căruia obștea mănăstirească îi asigură întreţinerea, el trebuie să-și câştige viaţa. La oraș, problemele de hrană, locuinţă, îmbrăcăminte, echipament – cărţile sunt scumpe – stârnesc îngrijorare. în plus, cariera de student cu atât mai costisitoare cu cât, acum, e lungă.

În faţa acestei probleme, pot fi două soluţii: salariul sau beneficiul pentru profesor, bursa sau venitul fix pentru student. Salariul, la rândul său, se poate prezenta sub două aspecte: profesorul poate fi plătit de elevii săi sau de către puterile civile. Iar bursa, de asemenea, poate fi sau darul vreunui mecena privat, sau subvenţia unui organism public ori a unui reprezentant al puterii politice.

Aceste soluţii atrag opţiuni divergente: prima, fundamentală, este între salariu și beneficiu. în primul caz, intelectualul se afirmă, în mod deliberat, ca lucrător, ca producător. în al doilea, el nu va trăi de pe urma muncii sale, dar o va putea îndeplini fiind un rentier. Alegerea între aceste două soluţii va marca întregul său statut socio-economic: va fi un muncitor sau un privilegiat?

Apoi, în interiorul acestei prime opţiuni, se configurează și altele, de mai mică importanţă, totuși deloc neglijabile: dacă optează pentru salariu, intelectualul va fi un fel de negustor – pentru lecţiile sale, îl vor plăti elevii sau un funcţionar – retribuit fie de puterea comunală, fie de cea princiară – sau în fine un slujitor dependent de generozităţile unui mecena. Dacă optează pentru

beneficiu, intelectualul poate sau să primească un beneficiu pentru funcţia sa exclusiv intelectuală – caz în care va fi un cleric specializat – sau să fie înzestrat cu un beneficiu acordat pentru funcţia lui pastorală – parohie, abaţie – și atunci nu va fi intelectual decât în mod subsidiar în pofida sarcinii sale bisericești.

Încă din secolul al XII-lea, opţiunile au variat în funcţie de loc, de timp, de situaţia și psihologia persoanelor. Se remarcă totuși anumite tendinţe: în general, profesorii tind să trăiască din banii primiţi de la studenţii lor. în ochii lor, această soluţie are avantajul de a le asigura o libertate faţă de puterea temporală: comuna, principele, biserica și chiar vreun mecena. Soluţia le pare chiar firească întrucât e cea mai conformă cu deprinderile climatului urban din care consideră că fac parte – îşi vând ştiinţa și învăţământul așa cum meșteșugarii îşi vând produsele muncii lor. De altfel, în sprijinul acestei revendicări, profesorii găsesc tot felul de argumente exprimate în mod divers. Principalul este că orice muncă merită salariu. O afirmă și manualele de spovedanie: „profesorul poate accepta bani de la studenţi – *collecta* – ca preţ al muncii sale, al ostenelilor sale”, dar o spun foarte des chiar și universitarii, ca, de pildă, în 1382, doctorii în drept de la Padova:

„Suntem de părere că nu este raţional ca muncitorul să nu tragă profit de pe urma muncii sale. De aceea, noi decretăm că doctorul ce va presta jurământul de răspuns în numele colegiului la primirea vreunui student, va primi de la acel student, drept recunoștinţă pentru munca sa, trei livre de stofa și patru sticle de vin sau un ducat”.

De aici, ˇs-a născut o adevărată vânătoare dusă de dascăli împotriva studenţilor rău-platnici. Celebrul jurist Odofredus din Bologna scrisese încă de mai de mult:

„Vă anunţ că la anul voi preda cursurile obligatorii cu aceeași conștiinciozitate pe care mereu am dovedit-o; dar mă îndoiesc că voi preda și cursuri extraordinare, căci studenţii nu sunt bun-platnici; ei vor să știe, dar nu vor să plătească, conform zicalei: Toţi vor să știe, dar niciunul nu

vrea să achite și preţul”.

Cât îi privește pe studenţi, dacă ţinem seama de scrisorile lor, fie autentice, fie propuse ca exemple în manualele de corespondenţă, se constată că ei căutau mai ales să fie întreţinuţi de familiile lor sau de către vreun binefăcător.

În această situaţie, Biserica și, în mod special, Papalitatea, ˇs-au simţit datoare să reglementeze problema. Ea a proclamat un principiu: gratuitatea învăţământului. Cea mai legitimă dintre raţiunile cu care și-a motivat poziţia a fost voinţa ei de a asigura învăţământul studenţilor săraci. Altă raţiune – care aparţinea unei mentalităţi primitive, depășite, proprie epocii în care nu exista decât un învăţământ strict religios – a pretins că știinţa este un dar de la Dumnezeu și că, în consecinţă, ea nu poate fi vândută decât cu riscul săvârșirii păcatului de simonie, în plus că învăţământul face parte integrantă din slujba *(officium)* clericului. într-un text devenit celebru, Sfântul Bernard a denunţat de altfel câştigul profesorilor drept profit rușinos *(turpis quaestus)* …

Papalitatea a decretat astfel o serie întreagă de măsuri, încă la al treilea sinod de la Lătran din 1179, papa Alexandru al III-lea a proclamat principiul gratuităţii învăţământului, iar succesorii săi vor reveni deseori la acea decizie. în același timp, urma să ia fiinţă pe lângă fiecare biserică-catedrală câte o școală al cărei profesor avea să primească un beneficiu care să-i asigure traiul.

Dar, instituind toate acestea, Papalitatea, pe de o parte, îşi atașa intelectualii prin legături interesate – condamnându-i să-i ceară beneficii –, iar pe de altă parte stopa sau măcar frâna în mod considerabil curentul care îi mâna pe intelectuali către laicat.

Rezultatul a fost păstrarea în universităţi ca profesori numai a acelora dintre dascăli care au acceptat dependenţa materială de Biserică. Desigur că alături de universităţi și cu toată înverșunata opoziţie a Bisericii ˇs-au întemeiat și anumite școli laice, dar acestea, în loc să

distribuie o învăţătură generală, ˇs-au cantonat într-un învăţământ tehnic și destinat esenţialmente negustorilor: scrierea, contabilitatea, limbile străine. în felul acesta ˇs-a lărgit prăpastia dintre cultura generală și formaţia tehnică. în fond, prin acest proces, Biserica a golit de sensul ei esenţial părerea emisă de papa Inocenţiu al III-lea care declarase în al său *Dialogus:*

„Orice om înzestrat cu inteligenţă […] poate îndeplini funcţia de dascăl, căci el trebuie să readucă, prin învăţământ, pe drumul cel drept pe fratele său pe care-l vede rătăcind departe de calea adevărului și a moralităţii. Dar funcţia de predicator, cu alte cuvinte de a învăţa public, nu o deţin decât cei care sunt desemnaţi pentru aceasta, adică episcopii și preoţii în bisericile lor și stareţii în mănăstirile lor, acestora fiindu-le încredinţată îngrijirea sufletelor”.

Este un text capital, căci prin el un pontif – totuși prea puţin deschis înnoirilor –, în faţa evoluţiei generale, a recunoscut necesara distincţie ce trebuia introdusă între funcţia religioasă și cea didactică. Fără îndoială că părerea aceasta a fost emisă într-un context istoric determinat, acela al unei societăţi în întregime creștină. Dar, oricum, cea mai înaltă personalitate a Bisericii recunoștea caracterul laic al învăţământului, măcar în sfera distribuitorilor lui. Se știe însă că textul n-a cunoscut dezvoltarea pe care o merita.

Totuși, în Evul Mediu, numeroși profesori și studenţi au fost laici. Au avut și ei parte de beneficiile bisericești, contribuind astfel la agravarea unuia dintre marile vicii ale Bisericii din Evul Mediu și din Vechiul Regim: atribuirea veniturilor rezultate din beneficiile ecleziastice unor laici. Totodată, instituirea unui beneficiu special pentru un singur profesor în fiecare centru școlar dovedindu-se foarte curând total insuficientă, profesorii ceilalţi și studenţii primiră beneficii obișnuite, ceea ce duse la agravarea altui flagel al Bisericii: non-rezistenţa pastorilor.

În sfârșit, poziţia Bisericii a înmulţit dificultăţile întâmpinate de cei care așteptau de la instruirea lor și alte

împliniri decât cele ecleziastice, mai ales în dreptul civil și în medicină. Toţi aceștia au fost condamnaţi să se găsească în situaţii critice, căci studiile juridice, chiar dacă nu le scăzuse faima, au fost neîncetat și în principal atacate de eminenţi oameni ai Bisericii. Roger Bacon va declara: „Totul în dreptul civil are un caracter laic. A te adresa unei discipline atât de vulgare, înseamnă a te exclude din Biserică/4 Dar cum, oficial, chesţiunea nu se punea pentru universităţi, un întreg corp de discipline pe care evoluţia tehnică, economică și socială le chema la o mare dezvoltare și care erau lipsite de orice caracter religios direct, a fost paralizat vreme de secole.

Disputa dintre ordinele călugărești și clerul de mir

O criză adâncă ce a zguduit universităţile în secolul al XIII-lea și la începutul celui de-al XIV-lea a dezvăluit ambiguitatea situaţiei intelectualilor și nemulţumirea multora dintre ei. Este vorba de disputa dintre clerul mănăstiresc și clerul de mir, de apriga opoziţie a mirenilor faţă de pătrunderea tot mai extinsă în universităţi a profesorilor care aparţineau noilor ordine călugărești cerșetoare.

Într-adevăr, dominicanii au căutat chiar de la bun început să pătrundă în Universitate, însuși scopul enunţat de fondatorul lor – predicarea și lupta împotriva ereziei – conducându-i la voinţa de a se înarma cu un solid bagaj intelectual. Franciscanii se adăugară și ei curând, pe măsură ce creștea în ordinul lor influenţa celor care, asupra anumitor puncte cel puţin, se îndepărtau de poziţiile Sfântului Francise, potrivnic, după cum este bine știut, însușirii unei științe în care el vedea un obstacol către sărăcie, către totala despuiere de bunuri materiale, către fraternitatea cu cei umili. Toţi aceștia, la început, au fost bine primiţi. Astfel, în 1220, Papa Honorius al III-lea felicita Universitatea din Paris pentru primirea dominicanilor. Pe urmă însă au avut loc ciocniri violente. Aceeași Universitate pariziană le-a trăit pe cele mai vehemente, între 1252 și 1290, dar mai ales în cursul

anilor 1252 – 1259,1265 – 1271 și 1282 – 1290. Oxfordul n-a fost nici el scutit de ele mai târziu, între 1303 și 1320 și între 1350 și 1360.

Dintre toate disputele, cea mai acută și tipică ˟s-a petrecut la Paris între 1252 și 1259. Ea a culminat cu afacerea Guillaume de Saint-Amour. Povestea acesteia este, pe cât de complexă, pe atât de instructivă: protagoniștii sunt cinci la număr – ordinele cerșetoare și profesorii lor parizieni, majoritatea profesorilor mireni din universitate, papalitatea, regele Franţei și studenţii.

În toiul luptei, un dascăl mirean, pe nume Guillaume de Saint-Amour, publică un violent atac la adresa fraţilor călugări într-un tratat intitulat: *Pericolele timpurilor noi.* Condamnat de către Papă, el a fost alungat din Universitate în ciuda unei vii rezistenţe a unora în favoarea sa.

Care erau acuzele aduse de profesorii mireni cu privire la ordinele cerșetoare?

Într-o primă perioadă, de la 1252 la 1254, acuzele au fost aproape exclusiv de ordin corporatist. Mirenii le reproșau Cerșetorilor că violează statutele universitare, că obţin gradele universitare în teologie și că o predau fără să fi câștigat în prealabil așa-numita diplomă de „măiestrie în arte”, că au smuls de la Papă în 1250 dreptul de a obţine *licenţa* din mâinile cancelarului de la Notredame, că pretind să deţină două catedre și că le și ocupă efectiv, când de fapt statutele nu le atribuie decât una (din patru); dar, mai ales, că destramă solidaritatea universitară continuând să predea cursuri și atunci când Universitatea este în grevă. Așa au făcut în 1229 – 1231, tot astfel au recidivat în 1253, cu toate că greva este autorizată printr-un drept recunoscut de Papalitate și înscris în statute. De altfel – adaugă profesorii mireni – acești profesori călugări nu sunt adevăraţi universitari, ei fac o concurenţă neleală Universităţii: îi acaparează pe studenţi și pe foarte mulţi îi îndreaptă către vocaţia monahală, trăiesc din pomeni și ca atare nu reclamă bani de la studenţi ca plată a cursurilor date și nu se consideră legaţi de revendicările de ordin

material ale universitarilor.

Acestea au fost adevăratele acuzaţii aduse de mireni. Ele sunt cu bătaie lungă și semnificative. Dovedesc că universitarii au fost foarte repede conștienţi de incompatibilitatea apartenenţei, pe de o parte, la un ordin călugăresc – chiar de stil nou – și totodată, pe de altă parte, la o corporaţie – oricât de clericală și originală ar fi fost ea.

Pentru ei, niște intelectuali care nu au primit formaţia de bază esenţială – cea pe care o dă Facultatea de Arte –, care nu-și pun problema subzistenţei materiale, care nu acordă nicio însemnătate dreptului la grevă, nu sunt adevăraţi intelectuali și nu sunt lucrători știinţifici, întrucât nu trăiesc de pe urma învăţământului pe care-l predau.

Papa Inocenţiu al IV-lea se lăsă convins de cel puţin o parte dintre aceste argumente; sensibil la violările statutelor universitare de către Cerșetori, el le recomandă acestora, la 4 iulie 1254, să se supună statutelor, iar la 20 noiembrie al aceluiași an restrânge privilegiile celor două ordine dând bula *Etsi animarum.*

Dar urmașul său, papa Alexandru al IV-lea, care fusese cardinalul protector al franciscanilor, anulă imediat – chiar la 22 decembrie din acel an – bula predecesorului său printr-o nouă bulă, *Nec insolitum,* iar la 14 aprilie 1255 emise bula *Quasi lignum vitaie* prin care consfinţea triumful total al Cerșetorilor asupra universitarilor.

Lupta izbucni din nou, devenind și mai aprigă, deplasându-se acum pe un alt plan ce nu mai era corporatist, ci dogmatic. Profesorii mireni, cu Guillaume de Saint-Amour în frunte, dar și scriitori, precum Rutebeuf (în poeme de circumstanţă) și Jean de Meung (în *Romanul trandafirului)* atacară ordinele călugărești în înseși fundamentele existenţei și idealului lor.

Ordinele Cerșetoare au fost acuzate de uzurparea funcţiilor clerului, mai ales de a spovedi și de a înmormânta; apoi, de ipocrizie: că aleargă după plăceri, bogăţie, putere – faimosul *Faux-Semblant* (Prefăcutul) din

Romanul trandafirului este un franciscan; în fine că sunt eretici: idealul lor de sărăcie evanghelică este contrar doctrinei lui Hristos și duce la ruinarea Bisericii. Acest din urmă argument era polemic: mirenii se sprijineau pe faimoasele profeţii ale lui Ioachim de Flora, foarte apreciate de o bună parte dintre franciscani și care vesteau instaurarea în 1260 a unei ere noi în care Biserica contemporană va ceda locul unei noi Biserici bazate pe sărăcie. Modul cum au fost dezvoltate ideile Ioachimiste de către franciscanul Girardo de Borgo San Donnino în a sa *Introducere la Evanghelia cea Veșnică,* publicată în 1254, a slujit drept armă mirenilor împotriva Cerșetorilor.

Bineînţeles că mirenii exagerau. Cauza lor apare mânjită de tot felul de calomnii, de maşinaţii care nu vizau decât să discrediteze ordinele călugărești. Sfântul Bonaventura și însuși Sfântul Toma dȩAquino – care în niciun caz nu poate fi bănuit de ostilitate faţă de Universitate – au știut cum să le răspundă asupra fondului problemei.

Toată această afacere a avut aspecte penibile. Majoritatea papilor au zdrobit rezistenţa mirenilor, prea încântaţi fiind să adopte o poziţie care să dea satisfacţie ordinelor călugărești foarte devotate papalităţii și totodată să-i lege și mai mult pe universitari. Regele Franţei, Ludovic al IX-lea cel Sfânt, și el un mare adept al franciscanilor, a lăsat lucrurile în voia lor: Rutebeuf ajunsese chiar să-i reproșeze că nu e decât o păpușă în mâinile Cerșetorilor în loc să-și apere regatul pentru care drepturile Universităţii erau de primă însemnătate. Studenţii par să fi ezitat: mulţi dintre ei erau sensibili la avantajele învăţăturii Cerșetorilor, mai ales la strălucirea figurilor marcante din acele ordine călugărești și la noutatea unor anumite aspecte ale doctrinei lor, adevărat paradox care face și mai tulbure toată afacerea, mai confuză în ochii istoricilor care ˇs-au ocupat de ea.

Ambele partide din această luptă fac dovada unui spirit nou. Pe de o parte, călugării cerșetori se arătau străini de structura corporatistă ce se afla la baza mișcării

intelectuale, iar speranţa formării unei clase noi de lucrători inielectuali o distrugeau în chiar fundamentele ei sociale și economice; dar, așezaţi în mediul orășenesc, alături de exponenţii noilor clase, ei te cunoșteau mai bine nevoite intelectuale și spirituale. Scolastica n-a avut reprezentanţi mai străluciţi ca unii dintre ei: un dominican, Sfântul Toma dȥAquino, a fost cel care a dus-o pe culmile cete mai înalte. Iar Inocenţiu al IV-lea, prin compromisul care a marcat sfârșitul pontificatului său, ar fi putut menţine fermentul adus de Cerșetori în corporaţia universitară care ar fi rămas stăpână pe viitorul ei. Dar succesorii săi n-au știut să ducă mai departe ce începuse el.

Pe de altă parte, în forma ei nouă, lupta dezvăluie cât de opus era spiritul universitar unui aspect al idealului monastic – sărăcia –, aspect reluat, revigorat și dus de asemenea la apogeu de către călugării cerșetori.

Problema sărăciei este cu adevărat o problemă centrală care desparte cete două partide. Sărăcia purcede din acel ascetism care înseamnă refuzul celor lumești și pesimism cu privire la om și la fire. Prin aceasta, sărăcia este, dintru început, opusă optimismului umanist și naturalist al majorităţii universitarilor. Cu atât mai mult când sărăcia are drept consecinţă cerșitul – așa cum făceau dominicanii și franciscanii – opoziţia intelectualilor devine absolută. După ei, singurul mod de trai este munca, munca fiecăruia. Gândind astfel, ei exprimă poziţia tuturor muncitorilor din acea epocă, care, în ciuda celor ce ˟s-au spus, erau, în marea lor majoritate, ostili noilor ordine călugărești din cauza cerșitului. Faptul acesta a și atenuat mesajul Sfântului Dominic și al Sfântului Francise de Assisi. Dificilă era, într-adevăr, recunoaşterea ca ideal a unei stări ce se asemuia atât de puternic cu mizeria de care toată omenirea muncitoare voia să scape. Jean de Meung o spune clar:

„Pot să asigur că nu stă scris în nicio lege, cel puţin nu în a noastră, că Iisus Hristos și ucenicii săi au fost văzuţi cerșindu-și pâinea pe când umblau prin lume: ei nu

voiau să cerșească (așa ne învăţau, pe vremuri, la Paris, teologii).

[…] Omul care e sănătos trebuie să-și câştige viaţa muncind cu mâinile lui dacă nu are din ce trăi, chiar dacă e călugăr sau măcar dornic de a-l sluji pe Dumnezeu […]. Sfântul Pavel le poruncea apostolilor să muncească ca să-și procure cele necesare și le interzicea cerșitul spunând: «Lucraţi cu mâinile voastre, nu dobândiţi niciodată de la semenul vostru» /4

Transpusă pe acest plan, cearta a devenit o luptă între clerul de mir în general și clerul mănăstiresc. Problemele legate de universitate n-au mai ocupat un loc secundar. Cu toate acestea, profesorilor parizieni, care pierduseră atât de mult în această chesţiune și care luptaseră – chiar dacă nu totdeauna cu armele cele bune – pentru definirea specificului lor, le-a fost dat să-l audă pe cardinalul Benedetto Gaetani, legatul pontifical, viitorul papă Bonifaciu al VIII-lea, proferând vorbe grele la adresa lor în conciliul de la Paris din 1290:

„Aș vrea să văd aici toţi profesorii parizieni a căror prostie strălucește în acest oraș. Cu nebunească îngâmfare și vinovată cutezanţă și-au atribuit dreptul să interpreteze privilegiul în cauză. Și-au închipuit ei, oare, că fără cugetare, Curia romană a putut acorda un privilegiu de atare importanţă? Oare nu știau că picioarele Curiei romane nu sunt fragile, ci de plumb? Toţi acești profesori îşi închipuie că se bucură în ochii noștri de o imensă reputaţie de savanţi; noi, dimpotrivă, îi socotim proști între proști pe ei care au infectat întreaga lume, dar și propriile lor persoane, cu otrava doctrinei lor […]. Nu este admisibil ca un privilegiu, oricare ar fi, al Sfântului Scaun să fie redus la neant prin tot felul de raţionamente ale profesorilor

Dascăli ai Parisului, aţi acoperit și nu încetaţi a acoperi cu ridicol toată știinţa și doctrina voastră Cum nouă ne-a fost încredinţată lumea creștină, nouă ne revine să ţinem seama, nu de ceea ce ar putea plăcea capriciilor voastre de învăţaţi, ci de ceea ce este folositor întregului

univers. Credeţi poate că vă bucuraţi printre noi de o mare reputaţie; dar gloria voastră, noi o socotim doar prostie și fum [...]. Sub pedeapsa interzicerii oricărei slujiri bisericești și a oricărui beneficiu, noi, în virtutea ascultării, nu permitem de acum încolo niciunui profesor să predice, să discute sau să facă aprecieri cu privire la privilegiul călugărilor [...]. Curtea de la Roma mai degrabă ar zdrobi Universitatea din Paris decât să revoce privilegiul. Noi nu am fost chemaţi de Dumnezeu ca să dobândim știinţă sau ca să strălucim în ochii oamenilor, ci ca să mântuim sufletele. Și pentru că purtarea și învăţătura fraţilor călugări mântuiesc multe suflete, privilegiul ce le-a fost încredinţat le va fi mereu păstrat.

Dar universitarii nu salvaseră și ei suflete? Meritase oare învăţământul lor toate aceste injurii? ˇS-ar zice că încă de pe atunci viitorul Bonifaciu al VIII-lea ˇs-a priceput să-și facă dușmani.

Textul de mai sus este citat de Monseniorul Glorieux într-un articol intitulat: *Prélats français contre réligieux mendiants. Autour de la bulle „Ad fructus überes”* (1281 – 1290) *[Prelaţi francezi împotriva călugărilor cerșetori. în jurul bulei „Ad fructus überes”],* apărut în *Revue dȥHistoire de lȝÉglise de France,* 1925. Msr. Glorieux distinge trei faze: opoziţia universitară (1252 – 1259); opoziţia doctrinară (1265 – 1271) și opoziţia episcopală (1282 – 1290). (n.a.)

Contradicţiile scolasticii: pericolele imitării anticilor

Contradicţiile spiritului scolastic au fost, de asemenea, grave și marcate de crize.

Spirit raţional, dar întemeiat pe gândirea antică, el n-a reușit întotdeauna să se elibereze de ea, să transpună problemele dintr-un context istoric perimat în altul actual. însuși Sfântul Toma dȥAquino a fost uneori prizonierul lui Aristotel. Căci era o oarecare contradicţie să cauţi explicaţia creștinismului, adaptarea lui la nevoile timpului cu ajutorul unor doctrine anterioare creștinismului.

Exemplele ar putea fi numeroase. Vom lua trei dintre

ele.

Așa cum am încercat a arăta, nimic nu era mai important pentru universitari decât determinarea problemelor muncii, din moment ce ei înșiși se considerau muncitori. însă, pentru antici, munca era prin esenţă munca manuală, munca sclavului de pe urma exploatării căruia trăiau societăţile antice, în consecinţă o muncă dispreţuită. Sfântul Toma reia de la Aristotel teoria muncii servile, iar Rutebeuf, cel mai sărac dintre poeţii-studenţi, exclamă cu mândrie:

„Eu nu sunt muncitor cu mâinile”.

Scolastica nu ˇs-a priceput să acorde locul meritat muncii manuale – un viciu capital, căci făcând din munca intelectuală o muncă privilegiată, izolată, ea însăși a subminat bazele condiţiei universitare și totodată l-a izolat pe intelectual de ceilalţi muncitori cu care de fapt era solidar pe șantierul urban.

Meseria de intelectual, socotită o meserie a îndrăznelii spiritului și a curiozităţii împătimite, n-a avut nimic de câștigat împrumutând de la antici o morală a mediocrităţii, faimoasa „aurea *mediocritas*” a lui Horaţiu, preluată de altfel de la greci. Cu toate acestea, tocmai o morală a liniei de mijloc, în fond de neavântare, de renunţări mediocre, a proclamat deseori scolastica: „[…] care nu pretinde nimic – se spune în *Romanul trandafirului* –, cu condiţia să aibă din ce trăi zi după zi, care se mulţumește cu ce câştigă fără să se gândească că nimic nu are […]. Calea de mijloc poartă numele de îndestul: într-asta zace suma virtuţilor”. Orizont limitat, moarte a oricăror îndreptăţite ambiţii.

În acea lume dinamică a veacului al XIII-lea în care, la unison, scolastica și-a clădit opera, ea nu a parvenit totuși să se desprindă de teoria antică a artei ce imită natura, o teorie care nu recunoaşte, ba chiar împiedică creativitatea lucrării omenești.

„Arta nu produce forme atât de adevărate”, spune iarăși Jean de Meung. „Îngenuncheată în faţa Naturii, foarte atentă, ea o roagă și-i cere, asemenea unui cerșetor,

unui milog lipsit de știință și putinţă, dornică să o imite, ca să binevoiască să o înveţe cum să cuprindă realitatea în formele ei. Arta observă cum lucrează Natura, căci tare ar vrea să facă și ea o operă aidoma, pe când ea doar o reproduce ca o maimuţă, geniul ei slab neputând crea lucruri vii, oricât de naive ar părea ele […]”. Iată, din păcate, arta pe cale să tindă a nu fi decât fotografie!

Tentaţiile naturalismului

Scolastica a cercetat legăturile dintre Natură și Dumnezeu; dar naturalismul intelectualilor ˇs-a dezvoltat în numeroase direcţii. Tradiţia goliardică, rămasă mereu vie în universitate, se perpetuează, plină de sevă, poate mai puţin agresivă, dar cu mai mult aplomb. Natura și Geniul nu se mulţumesc doar să se tânguie, precum la Jean de Meung sau Alain de Lille. A doua parte a *Romanului trandafirului* este un imn adus inepuizabilei fecundităţi a Naturii, o pasionată invitaţie la supunerea fără rezerve la legile naturii, un apel la sexualitatea neînfrânată. Căsătoria este maltratată, iar limitele pe care aceasta le impune sunt stigmatizate ca fiind contrare firii, asemenea sodomiei:

„Căsătoria este o legătură detestabilă Natura nu e atât de nebună încât să o nască pe Marotte numai pentru Robichon, dacă privim cu atenţie în jur, și nici pe Robichon numai pentru Mariette, sau numai pentru Agnès, ori numai pentru Perrette;

să fim siguri că ea ne-a făcut copii frumoși ca să fim toate pentru toţi și toţi pentru toate […]”.

Iată și faimoasa tiradă pur rabelaisiană:

„Pentru Dumnezeu, feriţi-vă, domnilor, să imitaţi pe oamenii subţiri, ci conformaţi-vă firii cu sârg; vă iert toate păcatele cu condiţia să lucraţi cum trebuie la opera Naturii. Fiţi mai iuţi decât veveriţa și mai ușori decât păsările, mișcaţi-vă, scotociţi, săriţi, nu vă lăsaţi cuprinși de răceală, de amorţeală, folosiţi toate uneltele. Pentru Dumnezeu, baronilor, araţi, araţi și primeniţi-vă spiţele. Suflecaţi-vă poala hainei ca să puteţi culege mai bine ce vă

aduce vântul său, dacă vă place, despuiaţi-vă cu totul, dar să nu vă fie nici prea cald, nici prea frig; ţineţi tare, cu cele două mâini, de coarnele plugului vostru […]".

Mai departe textul devine o sfruntare a bunei-cuviinţe…

Această vitalitate debordantă desfide dușmanul, Moartea. Dar omul, la fel ca Phoenix, renaște mereu. Cavalcada Secerătoarei nu-i omoară pe toţi. „Chiar dacă Moartea îl devorează pe Phoenix, Phoenix totuși rămâne viu; să fi devorat o mie că tot rămânea Phoenix. Acest Phoenix este forma comună pe care Natura o reface în indivizi și care ˇs-ar pierde cu totul dacă Natura nu i-ar îngădui celuilalt să trăiască. Toate fiinţele din univers au același privilegiu: cât timp va subzista un singur exemplar, specia va trăi în el, iar Moartea nu o va atinge niciodată Dar unde se află spiritul creștin, ce loc i se face acelui *Memento quia pulvis es et în pulverem reverteris,* în această sfidare adusă Morţii de către Fire, în această epopee a omenirii mereu renăscânde, în acest vitalism ce amintește de Diderot?

Dar naturalismul intelectualilor ˇs-a putut dezvolta și într-o teorie socială în stilul lui Rousseau. în descrierea pe care Jean de Meung o face epocii de aur și epocii fierului care a urmat, el consideră orice ierarhie socială, orice orânduire socială drept un rău care a înlocuit fericita egalitate primitivă în care nu exista proprietate.

„Într-o bună zi a trebuit să fie găsit cineva care să păzească colibele, să-i gonească pe răufăcători și să împartă dreptate reclamanţilor, un om căruia nimeni să nu cuteze a-i contesta autoritatea; atunci, toţi se adunară ca să aleagă omul. Aleseră dintre ei un ţărănoi, pe unul mare și voinic, cel mai ciolănos, mai spătos și mai puternic ce putură găsi și îl făcură prinţ și senior. Acesta jură să păzească dreptatea și să apere casele lor dacă fiecare, personal, va oferi dintr-ale sale bunuri ca el să aibă din ce trăi, iar ceilalţi cu toţii au consimţit. Omul, multă vreme, se ţinu de slujbă. Dar hoţii, isteţi nevoie mare, se adunau cu toţii la un loc când îl vedeau singur și îl brutalizau deseori

când veneau să fure bunul altuia. Atunci, din nou a trebuit reunit poporul și fiecăruia i ˇs-a impus un bir ca să se poată astfel plăti sergenţi de pază prinţului. îşi stabiliră birul, plătiră omului rente și tributuri și îi cedară vaste întinderi de pământ din al lor. Aceasta este originea regilor, a prinţilor moșieri: o știm din scrierile bătrânilor care ne-au transmis fapte din antichitate ce ne constrâng și pe noi, cei de azi”.

Dificilul echilibru dintre credinţă și raţiune: aristotelismul și averroismul

Intelectualii secolului al XIII-lea vor ști oare să ocrotească și un alt echilibru, acela dintre credinţă și raţiune? Aceasta este întreaga aventură a aristotelismului în secolul al XIII-lea. Căci Aristotel însemnând cu adevărat și altceva decât numai spirit raţional, iar raţiunea scolastică hrănindu-se și din alte surse decât Stagiritul, întreaga chesţiune se rotește în jurul lui.

În veacul al XIII-lea, Aristotel este altul decât cel din secolul al XII-lea. în primul rând, este mai complet. Logicianului în special cunoscut în secolul al XII-lea i se adaugă acum, în secolul al XIII-lea, datorită unei noi generaţii de traducători, și fizicianul, și moralistul care a dat *Etica nicomahică* și, în fine, metafizicianul. în al doilea rând, este interpretat. El sosește acum înzestrat cu comentariile marilor filosofi arabi, ale lui Avicenna și mai ales ale lui Averroes. Aceștia l-au împins la extrem, l-au îndepărtat pe cât era posibil de creștinism.

Astfel, nu unul, ci doi Aristotel cel puţin pătrund în Occident: adevăratul și cel al lui Averroes. în realitate, chiar mai mulţi, căci fiecare comentator sau aproape fiecare are *al său* Aristotel. Două tendinţe însă se configurează în această mișcare: cea a marilor doctori dominicani – Albert cel Mare și Toma dz Aquino – care vor să-l pună de acord pe Aristotel cu Scriptura și cea a averroiștilor care, atunci când constată vreo contradicţie, o acceptă ca atare și îl urmează atât pe Aristotel, cât și Scriptura. Aceștia inventează doctrina dublului adevăr: „unul care este al revelaţiei [...], celălalt care nu e decât al

simplei filosofii și al raţiunii firești. Când va apărea un conflict, vom spune simplu: iată concluziile la care mă conduce raţiunea mea ca filosof, dar, întrucât Dumnezeu nu poate minţi, eu ader la adevărul pe care El ni l-a revelat și mă fac adeptul lui prin credinţă/4 în vreme ce Albert cel Mare declară: „Dacă cineva e de părere că Aristotel este un Dumnezeu, acela trebuie să creadă că Aristotel nu ˇs-a înșelat. Dar dacă e convins că Aristotel este un om, atunci fără îndoială că ˇs-a putut înșela, așa cum și noi ne putem înșela44, iar pe când Sfântul Toma dz Aquino este absolut convins că Averroes „nu a fost atât un peripatetician cât un corupător al filosofiei peripateticiene44, Siger din Brabant, șeful averroiștilor, afirmă: „Eu spun că Aristotel a dus știinţele la deplinătatea lor, căci niciunul dintre cei care i-au urmat până în vremea noastră, adică timp de aproape o mie cinci sute de ani, n-a adăugat nimic scrierilor sale și nici n-a găsit vreo eroare de oarecare importanţă […]. Aristotel este o fiinţă divină.44

Ambele tendinţe, atât aristotelismul albertino-tomist, cât și averroismul, întâmpină o vie opoziţie. Este dirijată de augustinieni, care îl opun pe Platon autorităţii lui Aristotel. Dacă Sfântul Augustin reprezintă unul dintre marile izvoare ale scolasticii, nu-i mai puţin adevărat că neoaugustinismul bazat pe gândirea platoniciană întâmpină o categorică ostilitate din partea marilor scolastici. Pentru aceștia, gândirea metaforică a Academicianului constituie un grav pericol pentru adevărata filosofie: „De cele mai multe ori – scrie Albert cel Mare –, când Aristotel recuză părerile lui Platon, nu fondul îl recuză, ci forma. Căci, într-adevăr, Platon ˇs-a slujit de o proastă metodă de expunere. Totul la el este figurat, iar învăţământul său este metaforic, el pune sub cuvinte altceva decât înseamnă acele cuvinte, ca de pildă când spune că sufletul este un cerc”. Tomiștii, la rândul lor, se opun acestei gândiri confuze și, astfel, de-a lungul secolului, ba chiar al secolelor, augustinienii și platonicienii vor combate orice noutate raţională și vor apăra poziţiile conservatoare. în secolul al XIII-lea, marea

lor tactică este compromiterea lui Aristotel prin Averroes și a Sfântului Toma dz Aquino prin Aristotel și, implicit, prin Averroes. Tomismul va fi mereu ţintit prin averroism.

Veacul este, aşadar, străbătut de atacuri anti-aristotelice care constituie tot atâtea crize universitare.

Încă din 1210, predarea *Fizicii* și *Metafizicii* lui Aristotel este interzisă la Universitatea din Paris. Interdicţia este reînnoită de Sfântul Scaun în 1215 și 1228. Cu toate acestea, chiar de la fondarea ei în 1229, foarte „ortodoxă” universitate din Toulouse anunţă, ca să atragă clienţi, că se vor preda și cărţile interzise la Paris. La drept vorbind, peste tot interdicţiile rămaseră fără efect, cărţile condamnate figurând în programele universitare. Chesţiunea părea rezolvată datorită admirabilei construcţii tomiste; dar criza averroistă va repune totul în cauză: un număr oarecare de profesori de la Facultatea de Arte, în fruntea lor aflându-se Siger din Brabant și Boetius Dacul, predau studenţilor tezele cele mai extremiste ale Filosofului – căci Aristotel devenise Filosoful prin excelenţă – percepute însă prin Averroes. Astfel, în afara dublului adevăr de care am vorbit, ei predau despre veșnicia lumii – ceea ce neagă Facerea –, despre Dumnezeu care nu este cauza eficientă a tuturor lucrurilor, ci numai cauza lor finală și căruia îi tăgăduiau cunoaşterea dinainte a evenimentelor viitoare. În fine, unii – dar nu e cert în ce-l privește pe Siger – afirmă unitatea intelectului agent, care neagă existenţa sufletului individual.

Episcopul Parisului, Étienne Templier, îi condamnase pe averroiști încă din 1270, iar Sfântul Toma ţinuse și el să se distanţeze de ei atacându-i violent. Dar după moartea lui (1274), o mare ofensivă fu declanșată împotriva aristotelismului. Rezultatul ei a fost o dublă condamnare a acestuia; pronunţată în 1277 de către Étienne Templier, episcopul Parisului, și de către Robert Kilwardby, arhiepiscopul de Canterbury.

Étienne Templier a întocmit o listă cu 219 propoziţii condamnate ca eretice. Era un adevărat amalgam: pe lângă tezele propriu-zis averroiste, vreo douăzeci de

propoziţii vizau mai mult sau mai puţin direct învăţământul Sfântului Toma dʒAquino, iar altele ţinteau opinii emise în mediile extremiste, moștenitoare ale goliarzilor, și din care unele îi contaminaseră pe averroiști. iată-le:

„18. învierea viitoare nu trebuie admisă de către filosof căci, raţional, faptul este imposibil de examinat.

152. Teologia este întemeiată pe fabule.

155. Să nu ducem grija îngropăciunii.

Continenţa în sine nu e o virtute.

Abţinerea totală de la lucrarea trupească corupe virtutea și specia.

Legea creștină are legendele și erorile ei la fel ca celelalte religii.

Ea este un obstacol pentru știinţă.

174. Fericirea se află în această viaţă și nu în alta”.

Un „Syllabus” care a suscitat reacţii vii… Ordinul dominicanilor nu-l ia în seamă. Gilles din Roma declară: „Să nu ne îngrijorăm, căci aceste propoziţii n-au fost alcătuite după convocarea tuturor profesorilor parizieni, ci doar la cererea unor minţi înguste”.

Amănunţită și nemiloasă este și critica făcută listei de un dascăl mirean de la facultatea de teologie, pe nume Godefroy de Fontaines; el reclamă suprimarea articolelor absurde, apoi a celor a căror interdicţie ar împiedica progresul știinţei și, în fine, a celor asupra cărora erau îngăduite opinii diferite.

Oricum, chiar nerespectate, aceste condamnări au reușit să decapiteze mișcarea averroistă. Siger din Brabant îşi încheie viaţa mizerabil. Moartea lui rămâne învăluită în mister. Arestat în Italia, tot acolo se pare că ar fi fost asasinat. Dar figura lui enigmatică a pătruns totuși în glorie datorită lui Dante, care îl plasează în al său *Paradis* alături de Sfântul Toma dʒAquino și de Sfântul Bonaventura:

„Essa è la luce eterna di Sigieri
Che, leggendo nel vico degli strami.
*Silloggizzo invidioşi veri”. **

Fapt este că Siger – personaj puţin cunoscut – este

expresia unui mediu intelectual și mai puţin cunoscut – care, o vreme, a fost sufletul Universităţii din Paris.

Prin el se exprimă opinia majorităţii celor ce frecventau Facultatea de Arte, care – indiferent ce ˚s-a spus despre ea – a fost sarea și piperul Universităţii căreia deseori i-a conferit amprenta sa.

Acolo se căpăta formaţia profesională de bază; acolo, din marele număr al celor prezenţi, ţâșneau discuţiile cele mai pasionate, problemele dovedind cea mai cutezătoare curiozitate.

„Siger e și-adevăruri a vădit / Pe uliţa unde nutreţul crește / Și drept aceea-amar fu pizmuit? (traducere de Eta Boieriu în: Dante Alighieri, *Divina Comedie, Paradisul,* Editura Minerva, București, 1982) schimburile de idei cele mai fecunde. Tot acolo se găseau studenţii cei săraci care nu ajungeau până la licenţă și cu atât mai puţin până la costisitorul doctorat, care însufleţeau dezbaterile cu întrebările lor incitante. Acolo erai cel mai aproape de populaţia orașelor, de lumea exterioară, iar preocuparea de a obţine beneficii și de a fi pe placul ierarhiei bisericești era infimă, căci acolo era cel mai vivace spiritul laic, iar omul se simţea cel mai liber. Moartea lui Toma dz Aquino a fost acolo deplânsă ca o ireparabilă pierdere, studenţii acelei facultăţi, *artiștii* cum li se zicea, revendicând, printr-o emoţionantă scrisoare către Ordinul monastic dominican, corpul neînsufleţit „al marelui doctor, ilustrul teolog, care fusese de-al lor”.

Și tot acolo, în mediul averroist al Facultăţii de Arte, ˚s-a elaborat cel mai riguros ideal al intelectualului.

Boetius Dacul afirma: „[…] filosofii – numele ce se dădea pe atunci intelectualilor – dovedesc în mod firesc virtute, castitate, cumpătare, spirit de dreptate, putere și liberalism, blândeţe și magnanimitate, sunt supuși legii și desprinși de atracţia plăcerilor […]”. E vorba deci de aceiași intelectuali care, în vremea lui Boetius, au fost persecutaţi – spune mai departe tot acesta – „din motive de răutate, invidie, ignoranţă și prostie”.

Magnanimitate. Iată marele cuvânt. Așa cum

admirabil a arătat Părintele Gauthier în lucrarea sa*, la ei, la acei intelectuali, se găsește idealul suprem de magnanimitate care – pentru Abélard încă – a însemnat o virtute dătătoare de inițiativă, o însetată pasiune de a spera. Ea dă „entuziasm în împlinirea sarcinilor umane, energie forței omului, încredere în tehnicile omenești care, puse în slujba forței omului, sunt singurele capabile să asigure reușita îndatoririlor umane. Ea este o spiritualitate tipic laică, proprie oamenilor care, rămânând în

Magnanimitate. Idealul măreției în filosofia păgână și în teologia creștină, 1951. (n.a.)

lume, îl caută totuși pe Dumnezeu, dar nu direct ca în spiritualitatea monahală, ci prin mijlocirea omului și a lumii/

Relațiile dintre rațiune și experiență

Alte concilieri greu de realizat: între rațiune și experiență, între teorie și practică.

Pe cea dintâi a încercat să o realizeze școala engleză odată cu marele savant care a fost Robert Grosseteste, cancelarul universității oxfordiene și episcop de Lincoln, apoi cu un grup franciscan de la universitatea din Oxford de unde răsare Roger Bacon. Acesta determină programul de urmat în *Opus Majus:*

„Latinii, se știe, au pus bazele științei în ce privește limbile, matematica și perspectiva; acum, eu doresc să mă ocup de bazele pe care le dă știința experimentală, căci fără experiență nimic nu se poate cunoaște îndestul […]. Dacă cineva care n-a văzut niciodată focul dovedește în mod rațional că focul arde, alterează și distruge lucrurile, mintea auditorului nu va fi satisfăcută și acela nu va evita focul înainte să fi pus mâna sau ceva combustibil pe foc, dovedind prin experiență ceea ce raționamentul îl învățase. Dar, odată căpătată experiența arderii, mintea este sigură de ea şi-şi găsește odihna în lumina adevărului. Deci nu ajunge numai raționamentul, ci și experiența”.

Dar, cu aceasta, scolastica e pe punctul a se dezminți, echilibrul e gata a se desface, apare empirismul.

Relaţiile dintre teorie și practică

Medicii și, odată cu ei, chirurgii și opticienii sunt cei care afirmă necesara unire între teorie și practică. „Chirurgia învăţată doar prin practică – spune Averroes – și exercitată fără studiul prealabil al teoriei, precum este chirurgia ţăranilor și a tuturor neștiutorilor de carte, este o operă pur mecanică, nu e propriu-zis teoretică, nu cu adevărat nici ştiinţă, nici artă Dar, în schimb, tot Averroes afirmă:

după studiile teoretice, medicul trebuie să se dedea cu asiduitate exerciţiilor practice. Lecţiile și dizertaţiile nu învaţă decât o mică parte din chirurgie și anatomie. Cu adevărat, puţine sunt lucrurile din aceste două ştiinţe ce pot fi reprezentate doar prin vorbe”.

Cu aceasta însă, scolastica nu e oare gata să cadă într-una dintre tentaţiile ei majore: abstracţiunea?

Limba pe care scolastica o folosește, latina, chiar dacă rămăsese vie pentru că a știut cum să se adapteze nevoilor ştiinţei din epocă și să exprime toate inovaţiile, o privează de toate îmbogăţirile introduse de limbile vulgare în plin progres și îi îndepărtează pe intelectuali de masa laică, de problemele și de psihologia acesteia.

Preocupat numai de adevărurile abstracte și veșnice, scolasticul riscă să piardă contactul cu istoria, cu evenimentul întâmplător, cu aspectul mișcător, evolutiv. Atunci când Sfântul Toma dz Aquino spune: „Scopul filosofiei nu este să cunoască ceea ce au gândit oamenii, ci care anume este adevărul lucrurilor”, el respinge pe bună dreptate o filosofie care n-ar fi decât o istorie a gândirii, dar, totodată, nu amputează oare o dimensiune a gândirii?

Unul dintre marile riscuri ale intelectualilor scolastici este să ajungă să formeze o tehnocraţie intelectuală. lată-i, la sfârșitul secolului al XIII-lea, pe profesorii universitari acaparând înaltele demnităţi ecleziastice și laice. Devin episcopi, arhidiaconi, canonici, consilieri, miniștri. Este era doctorilor, a teologilor, a legiștilor. O francmasonerie universitară visează să conducă Creștinătatea. Ea proclamă cu un Jean de Meung, cu un Boetius Dacul că

„intelectualul e mai mult decât un prinţ, mai mult decât un rege”. Iar Roger Bacon, conștient de faptul că știinţa trebuie să fie o lucrare colectivă care visează la o imensă echipă de savanţi, ar vrea în plus ca, alături de conducătorii vremelnici, universitarii să dirijeze destinele lumii. El îl imploră pe papă să preia iniţiativa constituirii acelei cohorte conducătoare. Iar cu privire la cometa din 1264, vestitoare de ciumă și războaie, Bacon exclamă:

„Cât de util ar fi fost pentru Biserică dacă, la vremea aceea, calitatea cerului ar fi fost descoperită de savanţi și comunicată de ei prelaţilor și prinţilor […]. Nu ar fi avut loc o asemenea hecatombă de creștini și nici atâtea suflete nu ˟s-ar fi dus în Infern”.

Pios deziderat, dar care ascunde o redutabilă utopie. Și intelectualului trebuie să i se spună: *„sutor, ne supra…”.* Dacă e drept ca știinţa să se împlinească prin politică, e rareori bine ca savantul să sfârșească prin a fi politician.

DE LA UNIVERSITAR LA UMANIST

Declinul Evului Mediu

Sfârșitul Evului Mediu este o perioadă de transformare. Avântul demografic mai întâi se oprește, apoi descrește din cauza succesivelor răstimpuri de foamete și ciumă, aceasta din urmă fiind catastrofală în 1348; survin tot felul de perturbaţi! în aprovizionarea economiei apusene cu metale preţioase, ceea ce dă naștere unei crize, unei adevărate înfometări de argint și aur ce devine tot mai acută din cauza interminabilelor războaie: Războiul de o Sută de Ani, Războiul celor Două Roze, războaiele iberice, războaiele italiene. Toate acestea precipită transformarea structurilor economice și sociale ale Occidentului. Evoluţia rentei feudale într-o masivă formă monetară zdruncină și ea condiţiile vieţii sociale. între victimele și beneficiarii acestei evoluţii se produce o falie a cărei linie de demarcaţie se află în mediul urban: în vreme ce clasa meșteșugărească – aspru exploatată – manifestă în anumite locuri (Flandra, nordul Italiei, marile orașe) forme de proletarizare și ajunge la condiţiile de viaţă ale ţărănimii, straturile superioare ale burgheziei

urbane – care îşi trage resursele de trai dintr-o activitate precapitalistă crescândă și totodată din veniturile funciare ce ˇs-a priceput să și le asigure – se amestecă ſu vechile clase dominante (nobilimea, clerul mănăstiresc și înaltul cler de mir) care de pe urma acestui fapt restabilesc în favoarea lor o situaţie ce părea compromisă. în această restabilire, factorii politici joacă un rol precumpănitor. Puterea politică vine în ajutorul forţelor economice. Secole de-a rândul de aici încolo, ea va menţine Vechiul Regim. începe și se va înstăpâni pentru multă vreme „era Principelui”. Slujindu-l pe acesta, devenind funcţionarul sau curteanul lui, se vor obţine bogăţie, putere, prestigiu. Puternicii de odinioară, înţelegând schimbarea de mentalitate, se raliază tiraniilor și monarhiilor, iar oamenii noi se strecoară printre ei datorită favorurilor principilor.

În acest context, intelectualul Evului Mediu va dispărea. Un personaj nou va ocupa prim-planul scenei culturale: umanistul. Dar abia la finele Evului Mediu el va da o lovitură de moarte predecesorului său. în realitate, intelectualul medieval nu a fost propriu-zis asasinat, întrucât el însuși a consimţit la moartea și metamorfozarea lui. în fapt, prin renegările lor, marea majoritate a universitarilor pregătesc în cursul secolelor al XIV-lea și al XV-lea dispariţia intelectualului medieval.

Evoluţia averii universitarilor între apartenenţa lui la lumea muncii pe de o parte și, pe de altă parte, integrarea lui în grupurile sociale privilegiate, universitarul sfârșitului de Ev Mediu face o alegere definitivă: renunţă treptat la calitatea lui de lucrător intelectual. Timp de secole, în Occident, categoria aceasta nu va mai exista. Sau, mai bine zis, nu vor putea fi intitulaţi astfel decât câţiva obscuri învăţători ai școlilor comunale care nu vor deţine un loc notabil în mișcarea intelectuală, chiar dacă unii dintre ei vor juca un oarecare rol în mișcările revoluţionare, ca de pildă în Revolta Ciompilor de la Florenţa în 1378.

Fără îndoială că universitarii veacurilor al XIV-lea și al XV-lea nu renunţă la veniturile pe care le pot obţine de

pe urma unei munci plătite. Ba chiar, în vremurile acelea de criză, se și agaţă cu înverșunare de micile lor profituri: cu o lăcomie crescândă, ei reclamă de la studenţii lor plata lecţiilor predate – fapt pe care Biserica nu l-a putut eradica definitiv; totodată, ei întăresc prescripţiile statutare care definesc ce și câte daruri datorează studenţii profesorilor în momentul examenelor; iar pe de altă parte restrâng toate cheltuielile universitare ce ˚s-ar face în detrimentul lor. Astfel, scade rapid, în baza statutelor, numărul studenţilor săraci îndreptăţiţi să primească gratuit învăţământul și gradele universitare. La Padova de pildă, la începutul secolului al XV-lea, nu se va mai afla decât câte unul în fiecare facultate: o măsură pur simbolică menită să salvgardeze principiul apărat de Biserică. în fond, un echivalent al „dinarului lui Dumnezeu” pus deoparte pentru săraci din veniturile sale de marele negustor al acelor vremuri…

Dintr-odată, secătuiește și pătrunderea în universitate a studenţilor de condiţie modestă care, în trecut, fuseseră fermentul facultăţilor. Acum și pe viitor nu mai ajung în universitate decât acei studenţi pe care îi întreţine vreun protector – în intenţia de a-i face dependenţi de el – sau cei care se mulţumesc a duce o viaţă de boem, cu ambiţii intelectuale de ordin secundar – de felul unui Villon.

Evoluţia raporturilor dintre profesori și studenţi este ilustrată de o curioasă decizie a doctorilor în drept civil emisă de Universitatea din Padova. Este o anexă la statutele acesteia, datată 1400, care instituie o scară mobilă a drepturilor universitare percepute în beneficiul profesorilor, în vreme ce bursele studenţești sunt menţinute la un coeficient stabil. Prin aceasta, politica universitară se integrează stării de fapt proprii – ca un fenomen global – Europei Occidentale a celei de-a doua jumătăţi a veacului al XIV-lea. Confruntaţi cu creșterea progresivă a preţurilor, autorităţile administrative, ca toţi cei care ofereau de lucru altora, se silesc să blocheze salariile neadmiţând niciun fel de raport firesc între costul

vieţii și remuneraţii, raport ce ar fi dus și la stabilirea unei scări mobile pentru salarii, în timp ce beneficiarii rentelor, censului sau chiriilor caută, deseori cu succes, să-și adapteze veniturile la costul vieţii fie prin evaluări în natură, fie socotind orice plată făcută în monedă curentă la valoarea reală a monedei.

Exemplul de mai sus dovedește opţiunea definitivă a universitarilor veacului al XIV-lea: integrarea în grupurile sociale privilegiate ce trăiesc de pe urma unor venituri de ordin feudal, seniorial sau de ordin capitalist.

Din asemenea venituri îşi procurau universitarii majoritatea resurselor de trai. în primul rând din beneficiile bisericești, dar și din plasamente în bunuri imobiliare: case și terenuri. Cartularul Universităţii din Bologna permite urmărirea modului cum se constituie la finele secolului al XIII-lea considerabile averi universitare. Profesorii – cei mai celebri, care câştigă mult, dar și ceilalţi într-o mai mică măsură – devin proprietari bogaţi. Urmând pilda celorlalţi bogătași, ei practică și diverse speculaţii. între altele, camăta. Mai ales, ei îi împrumută cu dobândă mare pe studenţii nevoiași reţinându-le drept gaj obiectele care, pentru aceștia, aveau o valoare dublă: cărţile.

Nenumărate sunt exemplele: Francesco Accursio posedă bunuri la Budro, la Olmetola, o vilă superbă la Riccardina cu o roată hidraulică – adevărată minune pentru acea epocă. La Bologna, împreună cu fraţii săi, posedă o casă frumoasă cu turn – care formează astăzi aripa dreaptă a Palatului comunal. Apoi, asociindu-se cu alţi doctori, a intrat într-o societate comercială de vânzare a cărţilor la Bologna și în străinătate, în fine, ˇs-a dedat camerei pe scară atât de largă încât, în pragul morţii, trebuie să ceară absoluţiunea papei Nicolae al IV-lea care, de altfel, așa cum se obișnuia, i-o și acordă.

La fel stau lucrurile și cu Alberto dz Odofredo, fiul marelui Odofredo. A fost cămătar *non paeciol, ma sovrano* (nu mărunt, ci regal), deţinea numeroase bunuri funciare și era interesat într-o întreprindere de prelucrare a inului.

Sau cazul profesorului Giovanni dz Andrea, care îi dă ca zestre fiicei sale Novella, în 1326,600 de scuzi de aur, o sumă considerabilă.

Dar toate aceste venituri sunt antrenate în degradarea rentelor feudale și funciare ca urmare a schimbării lor în bani și a vicisitudinilor monetare de la sfârșitul Evului Mediu traversat de devalorizări și crize. Universitarii îşi vând casele, moșiile, unele după altele. Rezultatul a fost o înăsprire a perceperii altor resurse de câştig: sume plătite de studenţi, salarii primite pentru examene etſ. O altă consecinţă a fost reînnoirea personalului universitar în funcţie de nivelul economic. în fine, motivaţii de ordin financiar îi vor împinge pe universitari către noi centre de bogăţie, către curţile princiare și protectorii laici și ecleziastici.

Spre o aristocraţie ereditară înnoirea personalului universitar este totuși parţial obstrucţionată de tendinţa universitarilor de a se recruta în mod ereditar. încă din secolul al XIII-lea, celebrul jurist Accursio reclamase pentru fiii de doctori ai Universităţii din Bologna un drept preferenţial la ocuparea catedrelor vacante. Comuna însă se împotrivise atât în 1295, cât și 1299 și 1304. împotriviri zadarnice. Când, în 1397, noile statute ale colegiului juriștilor prescriu promovarea câte unui singur cetăţean bolognez pe an la doctorat, fiii, precum și fraţii și nepoţii doctorilor sunt exceptaţi de la această prevedere statutară. Ba chiar dimpotrivă: măsura le asigura și mai multe șanse. La Padova, în 1394, se decretează gratuitatea intrării în colegiul juriștilor a oricărui doctor din descendenţa bărbătească a vreunui doctor, chiar dacă în acea descendenţă putea să existe un intermediar care să nu fi fost el însuși doctor. Iar în 1409 se precizează că un fiu de doctor are dreptul să fie examinat gratuit. Constituirea în acest fel a unei oligarhii universitare nu numai că prilejuia o scădere considerabilă a nivelului intelectual, dar, totodată, atribuia mediului universitar unul dintre caracterele esenţiale ale nobilimii: ereditatea. Făcea din acest mediu o castă.

Ca să se constituie într-o aristocraţie, universitarii recurg la unul dintre mijloacele obișnuite ale grupurilor sociale și indivizilor pentru a pătrunde în nobilime: ei adoptă un mod de viaţă nobil.

Din îmbrăcămintea și atributele funcţiei lor își fac simboluri de nobleţe. Catedra – peste care din ce în ce mai des se înalţă un baldachin – îi izolează, îi exaltă, îi preamărește. Inelul de aur și toca, ca și beretul care li se conferă în ziua acelui *conventus publiais* sau în ziua de *începtio* sunt din ce în ce mai puţin însemnele funcţiei, dar, în schimb, din ce în ce mai mult emblemele prestigiului lor. Ei poartă roba lungă, gluga împodobită cu blană de veveriţă, deseori o coleretă de hermină și mai ales acele faimoase mănuși lungi care, în Evul Mediu, erau un simbol al rangului social și al puterii. De altfel, statutele reclamă

de la candidaţi cantităţi mereu sporite de asemenea mănuși pentru a fi oferite doctorilor în momentul examenului. Există un text bolognez din 1387 care precizează:

„Candidatului i se cere să depună înaintea doctoratului său, în timp util, în mâinile dascălului, un număr suficient de mănuși pentru doctorii colegiului […]. Aceste mănuși vor fi destul de lungi și de ample pentru a acoperi mâna până la mijlocul braţului. Vor fi din piele de căprioară de bună calitate și destul de largi ca să se poată introduce mâinile cu ușurinţă în așa fel ca să te simţi bine. Prin piele de căprioară de bună calitate se înţelege că mănușile vor fi din acelea care se cumpără cu cel puţin 23 de parale duzina/4

Serbările ce urmează doctoratului sunt însoţite tot mai des de divertismente asemănătoare celor organizate de nobili: baluri, spectacole teatrale, turniruri.

Casele universitarilor devin luxoase, iar cele ce aparţin celor mai bogaţi dintre ei, ca Accursio de pildă, sunt flancate de un turn, de obicei rezervat nobililor. Mormintele lor sunt adevărate monumente, ca acelea care încă și azi împodobesc bisericile din Bologna sau se înalţă în aer liber.

Curând, rectorii bolognezi vor fi obligaţi, în baza statutelor, să ducă o *viaţă nobilă* și vom găsi astfel printre ei membri ai familiei ducale de Burgundia sau din neamul marchizilor de Baden. Rectorii mai obţin și dreptul de a purta arme și de a fi ˣînsoţiţi de o escortă de cinci oameni.

Cei denumiţi *artiști,* mai puţin preţuiţi, capătă și ei, totuși, privilegiul de a nu face serviciul militar, iar studenţii Facultăţii de Arte – dacă sunt suficient de bogaţi – pot să-și găsească un înlocuitor.

Până și titlul de *magister* suferă o evoluţie semnificativă. La început, în secolul al XII-lea, magistrul era maistrul, șeful de atelier. Profesorul de școală era un magistru, asemenea altor meseriași, iar titlul său indica funcţia sa pe șantierul școlii. Curând va deveni un titlu de glorie. încă de atunci, un Adam du Petit-Pont o ceartă pe

una dintre verișoarele sale care de departe, din colţul ei de ţară din Anglia, îi scria la Paris fără să i se adreseze cum i se cuvenea, dându-i titlul mult invidiat. Iar, din secolul al XIII-lea, există un text care declară: „Magiştrii nu predau învăţământul lor ca să fie folositori, ci ca să fie numiţi Rabbi”, cu alte cuvinte seniori, după sensul evanghelic. în veacul al XIV-lea, titlul de *magister* devine echivalentul termenului *dominas,* adică senior.

Profesorii bolognezi sunt denumiţi în documente: *nobiles viri et primarii cives* – „oameni nobili și cetăţeni de vază” –, iar în viaţa curentă li se spune *domini legum* – „seniorii juriști”, în fine, studentul îl denumește pe profesorul său favorit: *dominas meas,* „domnul meu”, apelaţiunea evocând raporturi de vasalitate.

Chiar și un gramatician ca Mino da Colle le declară elevilor săi:

„Stăpânirea atât de căutată a ştiinţei valorează mai mult decât orice altă comoară; ea îl extrage pe sărac din colbul său, îl înnobilează pe cel non-nobil și îi conferă un renume ilustru, și îi permite nobilului să depășească pe non-nobili, căci aparţine unei elite”.

Iată deci ştiinţa redevenită posesiune și tezaur, instrument al puterii și nu scop dezinteresat.

Așa cum a remarcat cu atâta perspicacitate Huizinga, Evul Mediu ajuns la declinul său manifestă tendinţa de a stabili o echivalenţă între ordinul cavalerilor și ştiinţă, de a acorda titlului de doctor universitar aceleași drepturi ca unui cavaler. „Ştiinţă, Credinţă și Ordin Cavaleresc sunt cei trei crini din Armorialul florilor de crin al lui Philippe de Vitry (1335), iar în cartea faptelor de vitejie ale Mareșalului de Boucicaut se poate citi: «Două au fost lucrurile instituite prin voinţa lui Dumnezeu precum doi stâlpi de sprijin ai orânduirii legilor divine și omenești. Acești doi stâlpi sunt ordinul cavalerilor și ştiinţa care, la un loc, mult se mai potrivesc.»” în 1391, Froissart deosebește două feluri de cavaleri: cei ai *armelor* și cei ai *legilor*. Iar împăratul Carol al IV-lea îl îmbrăţișează pe Bartole și îi acordă dreptul de a purta armoariile Boemiei.

La capătul acestei evoluţii se află titlul de cavaler acordat în 1533 de către regele Francise I doctorilor universitari.

E lesne de înţeles că asemenea personaje – devenite eminente – nu mai pot accepta riscul de a fi confundate cu muncitorii. Ar însemna o renunţare la nobleţe în chiar virtutea principiului „încălcării" – ce atrăgea pierderea calităţii de nobil –, principiu atât de puternic, mai ales în Franţa, unde regele Ludovic al XI-lea va lupta zadarnic împotriva lui. Intelectualii nu întârzie să împărtășească opinia care, din nou, dispreţuiește profund lucrul manual; faptul se va agrava în vremea umanismului – așa cum foarte bine a remarcat Henri Hauser – din cauza prejudecăţilor întreţinute de scrierile greco-latine. Climatul e foarte departe acum și se va îndepărta tot mai mult de elanul care, în orașele din veacul al XII-lea și al XIII-lea, apropiase artele liberale și artele mecanice într-un dinamism comun. Aceasta va duce la consumarea divorţului – ce ameninţa încă pe timpul scolasticii – dintre teorie și practică, dintre știinţă și tehnică. Fenomen foarte evident la medici. De o parte medicul-învăţat, de cealaltă spiţerul, chirurgul. în Franţa secolului al XIV-lea, o serie de edicte și de hotărâri vor statornici categoria chirurgilor, primul edict fiind al lui Filip cel Frumos din 1311. Pe viitor se vor deosebi *chirurgii cu robă lungă,* cu diplome de bacalaureat și licenţă, în virtutea unor statute dintre care primele cunoscute sunt din 1379 și care formează o aristocraţie chirurgicală, de *bărbieri* care rad, practică mica chirurgie, vând alifii și prepară infuzii de plante medicinale, pun lipitori pentru luări de sânge, pansează rănile și umflăturile, deschid abcesele. Și, fiind[ɔ religia copiază societatea, două confrerii diferite îi grupează: cea a Sfinţilor Cosma și Damian pe cei dintâi, cea a Sfântului Mormânt pe ceilalţi. Din această despărţire între lumea savanţilor și lumea practicienilor, între lumea știinţifică și lumea tehnică va rezulta un foarte mare handicap în ceea ce privește progresul știinţei.

Colegiile și aristocratizarea universităţilor

Pătrunderea progresivă a lumii universitare în

aristocraţie se observă și în dezvoltarea colegiilor, evoluţie ce trebuie restituită justelor ei perspective. La origine fundaţii caritabile, colegiile au fost frecventate doar de o foarte restrânsă minoritate de privilegiaţi, nefiind, așa cum ˇs-a spus, centre de învăţământ. Ele n-au avut, în general, rolul ce li se acordă retrospectiv, chiar dacă unele au acaparat ulterior predarea unor materii de studiu, atingând astfel un nivel superior – cazul colegiului fondat de Robert de Sorbon în 1257 și care în final a fuzionat cu Facultatea de Teologie, dând până și numele său Universităţii din Paris – și chiar dacă universităţile din Oxford și Cambridge ˇs-au dezmembrat în colegii devenite baza învăţământului conform unui sistem rămas până azi în mare parte intact. Numeroase colegii ajung repede foarte renumite: colegiile din Harcourt (1280) și Navarra (1304) cu Sorbona la Paris; cel din Bologna fondat în 1307 de cardinalul Albornoz, cu numele de colegiu spaniol; Balliol (1261 – 1266), Merton (1263 – 1270), University (către 1280), Exeter (1314 – 1316), Oriel (1324), Queenȝs (1341), New Collège (1379), Lincoln (1429), All Souls, întemeiat în 1438 pentru odihna sufletelor englezilor căzuţi în luptele Războiului de o Sută de Ani, Magdalen (1448) din Oxford; Peterhouse (1284), Kingȝs Hall, Michaelhouse (1324), University (1326), Pembroke (1347), Gonville (1349), Trinity Hall (1350), Corpus Christi (1352), Godshouse (1441 – 1442), Kingȝs Collège (1441), Queenȝs Collège (1448), St. Catherineȝs (1475), Jesus (1497) la Cambridge. Dar toate aceste așezăminte care, în mod firesc, îşi asumau predarea unor materii de învăţământ ce nu-și găsiseră loc în altă parte, erau totuși foarte diferite de imaginea pe care tradiţia o păstrează despre ele. în realitate, colegiile devin centrele unor adevărate feude, închiriază sau achiziţionează case, mai întâi în imediata apropiere, iar mai târziu chiar și prin satele înconjurătoare, valorificându-le din punct de vedere comercial. Totodată, obţin în favoarea lor recunoaşterea unor drepturi de jurisdicţie asupra cartierului în care se află, reglementează circulaţia pe străzile din vecinătatea

lor, instalează ca locatari în clădirile pe care le deţin mari familii de magistraţi, în special la Paris, și mai ales familii de parlamentari. Astfel, cartierul Sorbonei a devenit un fel de „împrejmuire judiciară** parizianăă. Colegiile reluau stilul vechilor abaţii. Ele au cristalizat procesul de aristocratizare a universităţilor, i-au accentuat caracterul închis și, în același timp, au amplificat compromisul universitarilor și învăţământului cu o oligarhie – a magistrăturii în mod special.

Universităţile au devenit ele însele puteri ancorate în temporalitate, proprietare cu preocupări de ordin economic ce depășeau simpla administrare a treburilor corporative.

Se transformaseră niște seniorii, iar peceţile care constituiseră insignele corporaţiei universitare au devenit armoariile Marii Doamne.

Evoluţia scolasticii

Acestei evoluţii sociale îi corespunde una paralelă, a scolasticii, care ajunge să-și renege propriile exigenţe fundamentale. Din complexitatea extremă a filosofiei și teologiei veacurilor al XIV-lea și al XV-lea să încercăm să desprindem câteva linii de forţă ce se îndepărtează de poziţiile scolasticii din secolul al XIII-lea: curentul critic și sceptic a cărui origine se află la Duns Scot și Ockham; experimentalismul ştiinţific care, prin mertonieni și doctorii de la Paris (Autrecourt, Buridan, Oresme), va duce la empirism; averroismul care – așa cum vom vedea mai departe – odată cu Marsilio din Padova și Jean de Jandun trece și sfârșește în politică și de care marii eretici Wycliffe și Jan Hus nu au fost străini; în fine anti-intelectualismul, a cărui tentă va cuprinde curând întreaga scolastică a Evului Mediu decadent și care se hrănește din misticismul lui Eckhart, popularizându-se în secolul al XV-lea prin Pierre dz,Ailly, Gerson și Nicolaus Cusanus.

Divorţul dintre raţiune și credinţă

Odată cu marii doctori franciscani Duns Scot (1266 – 1308) și William Ockham (către 1300 – 1350), teologia

atacă problema majoră a scolasticii: echilibrul dintre raţiune și credinţă, încă de prin 1320, așa cum bine a remarcat Gordon Leff, tradiţia anselmiană a *credinţei în căutarea inteligenţei* este abandonată, precum și eforturile de a găsi trăsătura de unire între ceea ce este creat și ceea ce este divin – tradiţie ce fusese, pe căi de abordare diferite, ambiţia augustinienilor

Past and Present, aprilie 1956. (n.a.)

și a tomiștilor; și totuși climatul augustinian persistă în secolele al XIV-lea și al XV-lea mai mult decât spiritul tomist împotriva căruia se răscoală gânditorii acelor epoci.

Primul care a întreprins scoaterea raţiunii din problemele credinţei a fost Duns Scot. Dumnezeu, spune el, este atât de liber încât scapă raţiunii umane. Libertatea divină devenind astfel centrul teologiei, aceasta este dintr-odată pusă la adăpost de atingerea raţiunii. William Ockham a continuat opera începută de Duns Scot, desăvârșind în totalitate divorţul dintre cunoaşterea practică și cunoaşterea teoretică prin aplicarea consecinţelor doctrinei lui Scot la relaţia om-Dumnezeu. El deosebește o cunoaştere abstractă și una intuitivă. Contrar cunoaşterii intuitive, cunoaşterea abstractă „nu ne permite să știm dacă ceva ce există există sau dacă ceva ce nu există nu există […]. Cunoaşterea intuitivă este cea prin care știm că ceva este cu adevărat, când este sau că nu este cu adevărat, când nu este”. Desigur că logica ockhamiană, după cum a arătat Paul Vignaux, nu conducea neapărat la scepticism. Procesul cunoaşterii nu implica în mod necesar existenţa obiectului cunoscut. Adevărul putea fi atins prin două demersuri cu totul separate: proba nu privește decât ceea ce se confirmă prin experienţă; restul este speculaţie, nu aduce nicio certitudine, cel mult niște probabilităţi. Dar aplicarea acestor principii teologiei de către Ockham însuși ducea la scepticism: Dumnezeu neputând fi definit decât prin atotputernicia lui, „el devine sinonimul incertitudinii, încetează a fi măsura tuturor lucrurilor […]. în consecinţă, raţiunea nu mai putea sprijini sau confirma credinţa. Credinţa nu mai avea altceva de

făcut decât să părăsească terenul discuţiei, lăsând locul liber faptului, sau să se supună îndoielii care guvernează întreg domeniul extra-sensibil”.

K. Mischalsky a arătat foarte bine cum, plecând de la aceste date, ockhamiștii au făcut să evolueze filosofia și teologia în criticism și scepticism. însuși învăţământul universitar este profund marcat de noua tendinţă. Comentariul *Sentinţelor* lui Pierre Lombard, până atunci piatra de temelie a învăţământului teologic, e din ce în ce mai dispreţuit. Ulterior lui Ockham, numărul posibilelor *questiones* se reduce tot mai simţitor pentru a se concentra progresiv asupra atotputerniciei și a liberului arbitru. Astfel, întregul echilibru dintre fire și har se rupe. Omul este capabil să îndeplinească tot ce Dumnezeu reclamă de la el chiar în afara harului. Cu aceasta, învăţământul dogmatic îşi pierde orice influenţă. Ansamblul valorilor este răsturnat. Binele și răul nu se mai exclud în mod necesar. Forţele omului nu mai pot fi puse în discuţie decât în termeni firești și prin confruntare cu experienţa.

Puși în faţa ockhamismului, adversarii lui – de pildă Thomas Bradwardine – acceptă să se situeze pe același plan și ridică aceleași probleme. Dar principiul lor de bază – autoritatea dogmei, centru al oricărui adevăr și oricărei cunoaşteri – îi va duce și pe ei la o excludere la fel de radicală a raţiunii. Gordon Leff întrevede în adâncime efectele noului demers când spune că „fără această operă distructivă întreprinsă de teologia sceptică nu ar fi putut exista nici Renașterea, nici Reforma” Calea e acum liberă spre un voluntarism care, deformat, pervertit, va legitima voinţa de putere, va justifica tirania prinţului. Până și ultimele scrupule sunt înlăturate: astfel se întâmplă cu tentativa lui Gabriel Biel care, apărându-l pe maestrul său Ockham, afirmă că, totuși, nu i se pare că și-a trădat meseria de intelectual deoarece „ar fi rușinos ca un teolog să nu fie în stare să pună la baza credinţei un dram de inteligenţă sau de raţiune”. Și la fel se întâmplă și cu Pierre d’Ailly, care spune, într-un stil de altfel foarte

rezervat: „Credinţa noastră fiind adevărată și mântuitoare, nu ˇs-ar cuveni ca ea să nu poată fi apărată nici susţinută cu argumente probabile”.

Limitele ştiinţei experimentale

Acesta este criticismul care subîntinde opera logică și ştiinţifică a mertonienilor precum William Heytesbury și Richard Swineshead – ale cărei prime semne se ivesc de altfel odată cu urmașii lui Grosseteste și Roger Bacon – și a parizienilor Nicolas dz Autrecourt, Jean Buridan, Albert de Saxa, Nicole Oresme. Ei se mulţumesc cu experienţa: „Nu dau aceasta ca sigur, dar voi cere Domnilor Teologi să-mi explice cum se pot produce toate acestea”.

Din acești profesori posteritatea a făcut niște precursori ai marilor savanţi de la începutul erei moderne, astfel, Jean Buridan, rector al Universităţii din Paris, devenind cunoscut în mod paradoxal prin legătura sa amoroasă, presupus scandaloasă cu Ioana de Navarra și prin celebrul său măgar, ar fi „intuit temeiurile dinamicii moderne” și ar fi dat o definiţie a mișcării unui corp ce ˇs-ar situa foarte aproape de acel *impeto* al lui Galilei și de *cantitatea mișcării* a lui Descartes. „Dacă cel care lansează proiectile – spune Buridan – mișcă [u egală viteză o bucată ușoară de lemn cât și una grea de fier, ambele bucăţi fiind de același volum și de aceeași formă, bucata de fier se va duce mai departe pentru că elanul ce-i este imprimat e mai intens”. Albert de Saxa, prin teoria gravitaţiei emisă de el, și-ar fi „exercitat influenţa asupra întregii dezvoltări a mecanicii statice până la mijlocul secolului al XVII-lea și ar fi condus la studiul fosilelor pe Leonardo da Vinci, Cardano și Bernard Palissy”. în ce-l privește pe Nicole Oresme, care ar fi ˇîntrevăzut cu claritate legea căderii corpurilor, mișcarea diurnă a pământului și folosirea coordonatelor, el ar fi „predecesorul direct al lui Copernic” După P. Duhem, demonstraţiile lui se sprijină pe argumente a căror „claritate și precizie depășesc cu mult ceea ce a scris Copernic asupra aceluiași subiect”. Sunt păreri discutabile și care au și fost discutate. în orice caz, chiar dacă acești savanţi au avut asemenea intuiţii remarcabile, ele au

rămas mult timp sterile.

Pentru a deveni fecunde, ele se izbeau de factori ce frânau știința medievală: absența unui simbolism științific capabil să traducă în formule clare, larg și cu ușurință aplicabile, principiile științei lor, apoi înapoierea tehnicilor, incapabile să exploateze descoperirile teoretice, în fine tirania teologiei care îi împiedica pe toți acei „oameni de artă" să dispună de noțiuni științifice clare. Abia odată cu lucrările scrise de A. Koyré, A.¯L. Maier, A. Combes, M. Clagett, G. Beaujouan, savanții secolului al XIV-lea încep să-și dezvăluie secretele. Dar se pare că n-au contribuit la discreditarea raționalismului decât pentru a se angaja pe căi fără ieșire.

Anti-intelectualismul

Ei devin părtașii curentului anti-intelectualist care de acum înainte va antrena spiritele. Misticismul lui Eckhart seduce majoritatea gânditorilor de la finele Evului Mediu. în 1449, Nicolaus Cusanus, autorul ultimei mari sinteze scolastice medievale, îi ia apărarea lui Eckhart, atacă aristotelismul și face *Apologia doctei ignoranțe:*

„Cel mai mare pericol împotriva căruia ne-au prevenit înțelepții este acela ce rezultă din comunicarea secretului unor spirite supuse autorității unei deprinderi înrădăcinate, căci atât de mare este puterea unei îndelungi ascultări, încât cei mai mulți preferă să renunțe la viață decât la datină; o știm din experiența privitoare la persecuțiile împotriva evreilor, sarazinilor și altor eretici neclintiți care afirmă drept lege părerea lor, confirmată de cultivarea ei de-a lungul timpului și pe care o pun mai presus de însăși viața lor. Or, astăzi, secta aristotelică este cea care prevalează și care consideră erezie coincidența contrariilor, atunci când de fapt numai admiterea lor îngăduie ascensiunea către teologia mistică. Celor hrăniți cu învățătura acestei secte li se pare absolut searbădă calea aceasta și opusă părerii lor. De aceea o resping cât mai departe și ar fi o adevărată minune, o adevărată convertire religioasă dacă, respingându-l pe Aristotel, ei ar înainta spre culmi

Și, după ce îi ia apărarea lui Eckhart, încheie astfel:

„Îţi împărtășesc aceste declaraţii pentru ca să le citești și, dacă vei socoti necesar, să le dai și altora să le citească, pentru ca prin căldura ta interioară să crească această sămânţă admirabilă și să ne înălţăm către viziunea realităţilor divine. Căci am și auzit spunându-se că datorită grijei tale fervente, sămânţa aceasta, comunicată peste tot în Italia unor spirite zeloase, va da mult rod. Este absolut neîndoios că acest fel de a gândi va triumfa asupra raţionamentelor subtile ale tuturor filosofilor, cu toate că greu este a renunţa la uzanţe căpătate. Iar în măsura în care vei progresa, nu uita să mă faci și pe mine să profit de progresele tale. Căci numai cu asemenea hrană, ca într-o dumnezeiască pășune, îmi refac cu bucurie puterile, atât cât îmi îngăduie Dumnezeu, slujindu-mă de Docta Ignoranţă și aspirând fără încetare să ajung a mă bucura de acea Viaţă pe care, pentru moment, n-o întrezăresc decât prin îndepărtate imagini, dar de care mă silesc zilnic să mă apropii tot mai mult. Fie ca Dumnezeu, atât de dorit și veșnic binecuvântat, să ne îngăduie, odată sloboziţi din astă lume, să ajungem în sfârșit acolo. Amin”.

Încă de pe la mijlocul secolului al XIV-lea, Richard Fitzralph dăduse ca exemplu propria sa convertire de la filosofie la o teologie fideistă, exprimată într-o rugăciune către Hristos căruia îi spunea:

„Până ce nu Te-am avut pe Tine, Care ești Adevărul, ca îndrumător, auzeam, dar fără să pricep, gălăgia filosofilor a căror vorbărie era îndreptată împotriva Ta, evreii cei isteţi, grecii semeţi, sarazinii materialiști, armenii neștiutori […]”.

Iar în a sa *Summa,* Fitzralph abandonează deliberat argumentele scolastice pentru a nu se mai sluji decât de textul Bibliei.

După cum am văzut mai sus cu Nicolaus Cusanus, marele dușman este acum Aristotel. „Înainte – spune tot Fitzralph – gândirea mea se legase de învăţămintele lui Aristotel și de argumentaţii care numai unor oameni adânc vanitoși puteau părea profunde”. Vorbele lui îşi găsesc

ecoul la Pierre d'Ailly, rectorul Universităţii din Paris:

„În filosofia sau doctrina lui Aristotel nu se află deloc sau se află prea puţine raţiuni evident probatoare […]. Să tragem concluzia că filosofia sau doctrina lui Aristotel merită mai degrabă numele de părere decât de știinţă. în consecinţă, sunt foarte vrednici de mustrare toţi acei oameni care aderă cu încăpăţânare la autoritatea lui Aristotel".

La fel gândește și Jean Gerson, alt ilustru rector al Universităţii pariziene, la răscrucea dintre secolul al XIV-lea și secolul al XV-lea, căruia i s-a atribuit *De Imitatione Christi* și care declară:

„Mulţi se obosesc și se chinuiesc să capete știinţa, iar eu am văzut, spune înţeleptul, că și aceasta este zădărnicie, chin și întristare a minţii. La ce vă va sluji să aflaţi lucrurile acestei lumi când însăși această lume va fi pierit? în ziua cea din urmă nu veţi fi întrebaţi ce aţi știut, ci ce aţi făcut, și nu va mai fi nicio știinţă în iadul către care vă grăbiţi. încetaţi această muncă zadarnică […]".

Astfel, scolastica cedează locul unei reveniri la sfânta ignoranţă, știinţa raţională dispare în faţa unei evlavii afective exprimate în predicile și opusculele pioase ale lui Gerson și d'Ailly. Și tot astfel, universitarii îşi însușesc o anume spiritualitate umanistă, acea *devotio moderna* despre care se știe ce seducţie a exercitat asupra unui Erasmus.

Naţionalizarea universităţilor: noua geografie universitară în cursul acestor două veacuri, universităţile îşi pierd, de asemenea, caracterul internaţional. Cauza principală este înființarea unor numeroase universităţi noi cu un aspect din ce în ce mai naţional sau chiar regional.

Încă din secolul al XIII-lea, progresele realizate de *Reconquista* spaniolă și consolidarea autorităţii monarhilor iberici au făcut să apară în peninsulă așezăminte care, chiar dacă unele dezvoltă școli existente și anterior, nu mai prezintă acel caracter de formare spontană și progresivă manifestat la Bologna, Paris și Oxford. De cele mai multe ori, ele sunt adevărate creaţii ale colaborării dintre

suverani și papi.

După ce ratează înființarea unei universităţi la Palencia, se naște cea din Salamanca datorită eforturilor întreprinse de Alfons al IX-lea de Leon între 1220 și 1230. Ea este definitiv stabilită prin carta lui Alfons al X-lea cel înţelept, el însuși ilustru savant, în 1254, și în 1255 prin bula de întărire a papei Alexandru al IV-lea. Apoi apar succesiv universităţile din Lisabona și Coimbra (1290), Lérida (1300), Perpignan (1350), Huesca (1354), Barcelona (1450), Saragosa (1470), Palma de Mallorca (1483), Sigüenza (1489), Alcala (1499), Valencia (1500).

Odată cu secolul al XIV-lea, sunt cuprinse de acest curent și ţările din centrul, estul și nordul Europei. Prima din Imp˙eriu, universitatea din Praga este creată în 1347 de papa Clement al VI-lea la cererea împăratului Carol al IV-lea, doritor ca ea să aducă profit în primul rând regatului Boemiei. După Praga urmează cea din Viena, fondată de Rudolf al IV-lea și Urban al V-lea, în 1365, reînființată de Albert al III-lea în 1383; Erfurt care, dispunând de două bule papale emise pentru înființarea ei (a lui Clement al VII-lea în 1379 și a lui Urban al VI-lea în 1384), nu ia totuși naștere decât în 1392; Heidelberg în 1385; Köln în 1388; Leipzig (1409) apărută în urma crizelor pragheze; Rostock (1419); Trier înființată în 1454, dar neexistând cu adevărat decât începând cu 1473; Greifswald (1456); Freiburg im Breisgau (1455 – 1456); Basel (1459); Ingolstadt, organizată abia în 1472, după ce obţinuse încă din 1459 o bulă de înființare emisă de Pius al II-lea; Mainz (1476); Tübingen (1476 – 1477). Universitatea din Louvain, întemeiată în 1425, atrăgea studenţii din ţinuturile Burgundiei. Cea din Cracovia, înființată de Cazimir cel Mare în 1364, a fost reînființată de Ladistau Iagello cu ajutorul papei Bonifaciu al IX-lea în 1397 – 1400; începând cu anul 1367, la Pécs, în Ungaria, se predă dreptul canonic, iar la Budapesta, universitatea întemeiată în 1389 cunoaşte o înflorire efemeră în 1410; la Pressburg (Bratislava), universitatea datează din 1465 – 1467. Suedia îşi are propria ei universitate la Uppsala în

1477, Danemarca pe a ei la Copenhaga din 1478. în vreme ce Oxford și Cambridge acaparau lumea savanţilor englezi, regii Scoţiei întemeiază trei universităţi: la Saint-Andrews (1413), la Glasgow (1450 – 1451) și la Aberdeen (1494).

În Italia, universităţi efemere – deseori datorate unor exoduri de profesori și studenţi din Bologna sau din alte părţi – se formează la Modena, Reggio nell'Emilia, Vicenza, Arezzo, Vercelli, Siena, Treviso. La Napoli, universitatea fondată de Frederic al II-lea ca o „unealtă de luptă" împotriva papalităţii n-a cunoscut momente de strălucire decât sub domnia acestuia. Alte universităţi italiene n-au avut importanţă decât prin sprijinul principilor locali care năzuiau să facă din ele un element principal al statelor lor. Cea mai însemnată a fost cea din Padova, întemeiată în 1222 și care, din 1404, a devenit universitatea republicii veneţiene. La fel, la Roma, papa Inocenţiu al IV-lea a înfiinţat în 1244 o universitate pe lângă curtea pontificală și pe care papii ulteriori au ţinut să o revigoreze în secolele al XIV-lea și al XV-lea pe măsură ce se consolida autoritatea lor în statele Bisericii. Orașul Siena, care poseda o universitate încă din 1246, a reîntemeiat-o în 1357 printr-o bulă a împăratului Carol al IV-lea, apoi – în 1408 – i-a acordat noi privilegii primite de la papa Grigore al XII-lea. Universitatea din Piacenza, înfiinţată cu numele în 1248, a fost înviorată de Gian-Galeazzo Visconti în 1398, devenind centrul intelectual al statului milanez, rol abandonat în 1412 orașului Pavia, a cărui universitate data din 1361. Florenţa, între 1349 și 1472, a jucat un rol important ca prim centru umanist, dar, ulterior, Lorenzo Magnificul a preferat ca Pisa, a cărei universitate exista din 1343, să devină sediul universitar al statului florentin. Familia Este, la Ferrara, a reînviat în 1430 universitatea de aici, întemeiată încă din 1391. în ducatul de Piemont, la Torino, a existat o universitate din 1405 care a cunoscut numeroase vicisitudini, iar în Sicilia, la Catania, Alfons Magnificul, regele Aragonului și Siciliei, a înfiinţat în 1444 o universitate cu sprijinul papei Eugeniu al IV-lea.

În fine, un alt exemplu de tentative vizând regionalizarea universitară îl constituie Franţa: alături de Paris, Mont˘pellier și Orléans cu universităţi dezvoltate din centre școlare notabile încă din secolul al XII-lea, alături de Angers, unde istoria universităţii locale rămâne una marcată de confuzie, orașul Toulouse îşi capătă universitatea lui în anul 1229, instituită ca focar de luptă împotriva ereziei albigenzilor. Alte întemeieri – datorate în majoritate evenimentelor militare – n-au dat naștere decât unor universităţi efemere sau de prea mică însemnătate: Avignon, întemeiată de papa Bonifaciu al VIII-lea în 1303 nu a prosperat decât în perioada când orașul a devenit reședinţa – trecătoare – a papilor; Grenoble, fondată de Humbert al II-lea, moștenitorul tronului Franţei, a vegetat după 1339; Orange, fundaţie imp˘erială, n-a avut succes mai mare între 1365 și 1475. Ludovic al II-lea al Provenţei a făcut din Aix, începând cu anul 1409, un centru de atracţie pentru studenţii din Burgundia, Provenţa și Catalonia – conform terminologiei naţiunilor la Mont ˘pellier. La Dole, universitatea întemeiată de Filip cel Bun, duce de Burgundia, cu sprijinul papei Martin al V-lea, a dispărut în 1481. Valence îi datora Delfinului Franţei, viitorul rege Ludovic al XI-lea, crearea unei universităţi care însă nu preda decât dreptul după 1452. Odată devenit rege, Ludovic a mai fondat o universitate, la Bourges, orașul său natal, în 1464; iar la Nantes, ducele de Bretania creează o universitate în 1460, înviorată de Carol al VIII-lea în 1498.

În fine, împărţirea Franţei între Anglia și regele francez Carol al VII-lea a prilejuit naşterea a trei universităţi care vor prospera: Caen (1432) și Bordeaux (1441) în părţile engleze, Poitiers (1431) în cele franceze. Lăsând la o parte universitatea din Mont˘pellier, bine-cunoscută pentru specializarea ei în medicină, Parisul rămase marele centru intelectual al ţinuturilor franceze sau gravitând în jurul acestora.

Totuși, această multiplicare a universităţilor a fost de natură, dacă nu să anuleze, cel puţin să reducă recrutarea

internaţională exercitată odinioară de cele mai importante dintre ele și în orice caz să năruie vechiul sistem „al naţiunilor” atât de însemnat pentru ele, întrucât foarte adesea constituia un element de bază al structurii universitare. Lucrarea semnată de Pearl Kibre schiţează destrămarea naţiunilor universitare în cursul secolelor al XIV-lea și al XV-lea.*

Universitarii și politica iată un proces care se integrează unei evoluţii globale datorită căreia marile universităţi au devenit la finele Evului Mediu adevărate puteri politice, au jucat un rol activ – uneori chiar de prim-plan – în luptele dintre state, au fost teatrul unor violente crize de învrăjbire între așa-numitele „naţiuni” animate acum de un sentiment naţional și, în final, ˇs-au încadrat în noile structuri statale naţionale. Să evocăm rapid această evoluţie prin prisma averroismului politic al lui Ockham și Marsilio de Padova, prin crizele pragheze și, de asemenea, prin rolul politic jucat de Universitatea din Paris.

Într-o celebră suită de studii despre „Nașterea spiritului laic în vremea declinului Evului Mediu”, George de Lagarde a analizat cu perspicacitate tezele și activitatea politică a lui William Ockham și Marsilio de Padova. Cu toate diferenţele ce îi separă pe aceștia, ambii au purtat o luptă comună.

The Nations în the Medieval Universities, 1948. (n.a.) în prima jumătate a secolului al XIV-lea, alături de împăratul Ludovic de Bavaria, împotriva papalităţii și a pretenţiilor ei temporale.

Din activitatea lor de polemiști și teoreticieni politici se ivește capodopera lui Marsilio de Padova, *Defensor Pads.* Ea lasă să se întrevadă cu ușurinţă, în afara spiritului comunelor italiene, și tradiţiile din care se inspiră. Mai întâi, tradiţia ghibelină care susţine – împotriva aspiraţiilor pontificale la stăpânirea temporală – principiul separării puterii spirituale de cea lumească, temporală, și o revendică pe ultima pentru împărat. La nivel filosofic, se află și o tradiţie averroistă care-l interpretează pe Aristotel cu totul altfel decât o făcuse

tomismul și care ajunge în domeniul filosofiei sociale la un empirism destul de neadecvat definit drept *naturalism,* întrucât tinde la *eliberarea sferei politice de autoritatea moralei,* la acordarea întâietăţii voinţelor individuale asupra realităţilor obiective profunde, la reducerea *ordinii sociale* la un echilibru mecanic și la substituirea naturii prin *convenţie.* La acestea se adaugă influenţa legiștilor și a clanului Dubois-Nogaret care, la răscrucea dintre secolele al XIII-lea și al XIV-lea, gravitând în jurul lui Filip cel Frumos, purtase o necruţătoare luptă împotriva papalităţii pentru apărarea monarhiei abia născute.

Concluzia este statul *complet,* afirmarea autonomiei statului bazată pe separaţia dreptului de morală. Concepţia pozitivistă a vieţii sociale duce la dreptul divin al ordinii instituite: „Dacă vă veţi împotrivi puterii lumești, chiar dacă deţinătorii ei sunt necredincioși sau perverși, veţi suferi damnaţia eternă […]”. Statul atotputernic revendică pentru el toate drepturile în viaţa socială, a cărei unitate este sus și tare proclamată, deţine puterea legislativă, executivă, juridică. Este universal: pe un teritoriu dat, niciun supus nu poate scăpa de sub autoritatea prinţului. în definitiv, statul laic nu se mulţumește numai să cantoneze Biserica în domeniul strict spiritual, ci reclamă pentru el și o misiune spirituală, cu alte cuvinte dreptul de a guverna și acest domeniu. Orice deosebire veritabilă între spiritual și pământesc este, în cele din urmă, dizolvată:

„Desigur, nu aparţine omului legiuitor […] să creeze sau să decidă precepte spirituale, acestea nefiind altceva decât porunci sau încuviinţări ale lui Dumnezeu însuși, ci aparţine omului legiuitor și omului judecător să cunoască toate actele licite sau ilicite făcute sau omise de oameni, fie ei laici sau preoţi, miniștri sau mireni, atât în ce privește treburile sufletești, cât și cele pământești, cu condiţia totuși să nu fie vorba de o materie strict spirituală […]”.

Parcă l-am auzi pe Luther:

„Tot ce nu constituie o chesţiune de har intim și tot

ce constituie materialitatea vieţii Bisericii este lumesc și revine statului. Tot ce înseamnă executarea legii morale în această lume trecătoare scapă de sub autoritatea Bisericii și revine deci statului”.

Avem de-a face cu o doctrină explozivă care și-a urmat cursul și pe care o regăsim în gândiri de altfel diferite, precum cea a lui Machiavelli sau Luther, a lui Hobbes sau Rousseau, Hegel sau Auguste Comte, Lenin sau Charles Maurras.

Dar ceea ce îl caracterizează pe Ockham și mai ales pe Marsilio de Padova și îi deosebește de tradiţia ghibelină este că nu se mai gândesc să reunească în cele din urmă într-un singur stat laic imp˘erial, dacă nu toată omenirea, cel puţin toată creștinătatea. Din acest punct de vedere în special, totul îl opune pe Marsilio de Padova lui Dante pentru care, dimpotrivă, împăratul trebuia să fie restauratorul unităţii fundamentale. Politica scolasticii căutase să extindă la toţi oamenii cetatea lui Aristotel transformată în cetate creștină. Politica marsiliană admite diversitatea naţiunilor și a statelor.

„Ne putem întreba – citim în *Defensor Pads* – dacă se cade ca toţi oamenii trăind într-un *stat civil* și răspândiţi pe toată suprafaţa lumii să-și atribuie un șef suprem unic sau dacă, dimpotrivă, este preferabil ca, în diversele ţinuturi, separate prin frontiere geografice, lingvistice sau morale, fiecare dintre comunităţile particulare să-și atribuie cutare guvern care i se potrivește. Se pare că a doua soluţie se impune și că trebuie văzut în ea influenţa unei cauze cerești tinzând la limitarea propagării la nesfârșit a speciei umane. Se poate într-adevăr socoti că natura înţelege să modereze această propagare suscitând războaie sau epidemii și semănând tot felul de dificultăţi în calea oamenilor”.

Susţinând o teză extremă ce se situează mult peste condiţiile veacului al XIV-lea, dar care a avut un răsunet considerabil, ockhamismul și averroismul politic sunt în acord cu o tendinţă generală a cugetării intelectuale aplicate examinării evoluţiei politice, o tendinţă care

acceptă sfârșitul ideii de unitate, supunându-se și în acest caz celei de diviziune, o tendinţă care se resemnează la destrămarea creștinătăţii și adoptă particularismul.

Prima universitate naţională: Praga

Este acceptat chiar și sentimentul naţional. Astfel, la Praga, Universitatea a luat naștere într-un mediu tulbure. Internaţională ca toate celelalte universităţi, ea riscă curând să fie acaparată de profesorii și studenţii germani, cu atât mai numeroși cu cât Parisul îi revărsa în momentul Schismei Papale. La Praga, ei se izbesc de elementul ceh care era din ce în ce mai conștient de identitatea și de aspiraţiile sale. Această opoziţie etnică este dublată de o opoziţie corporatistă: problema era dacă *naţiunile* din universitate, dominate de germani, vor avea câștig de cauză asupra *naţiunii* cehe și, în consecinţă, care va fi repartiţia între diferitele grupuri de catedre și slujbe universitare. La bază se afla o opoziţie de ordin social: elementul ceh se sprijinea pe clasele populare autohtone – ţărănimea și meșteșugarii –, în vreme ce germanii care se instalaseră în ţară reprezentau mai ales burghezia bogată a orașelor, precum și majoritatea nobilimii și a clerului.

A fost suficient ca un personaj de anvergură, Jan Hus, ajutat de prietenii săi, să aducă o doctrină filosofică și teologică ce datora considerabil universităţii de la Oxford și lui Wycliffe, să se priceapă a face legătura între mediul universitar și mediile populare din Praga și Boemia, să-și entuziasmeze auditorii prin elocinţa și pasiunea sa și să exercite presiuni eficace asupra debilului rege al Boemiei – Venceslav al IV-lea – ca să izbucnească conflictul și să se rezolve în favoarea cehilor prin decretul regal de la Kutnă Hora din 1409. Majoritatea *naţiunilor* sunt atunci date peste cap, cehii au câștig de cauză, iar membrii Universităţii, în totalitatea lor, sunt obligaţi să presteze jurământul de fidelitate faţă de coroana Boemiei. Ca urmare, germanii părăsesc Universitatea pragheză și se duc să întemeieze o universitate la Leipzig. Momentul acesta reprezintă o dată memorabilă din istoria medievală: nașterea primei universităţi *naţionale.* Lumea intelectuală

se strecoară în tiparele politice.

Drumul care a condus Universitatea din Paris la integrarea ei în monarhia naţională a fost întretăiat de obstacole.

Parisul: strălucirile și slăbiciunile politicii universitare

Universitatea pariziană manifesta o tendinţă de recrutare franceză încă din momentul părăsirii ei de către mulţi englezi în vremea Războiului de o Sută de Ani și de către numeroși germani cu prilejul Schismei Papale. Cel puţin de pe timpul domniei lui Filip cel Frumos, ea juca un rol politic de prim-plan. Carol al V-lea o va numi „fiica dintâi născută a Regelui” Ea este oficial reprezentată la conciliile naţionale ale Bisericii Franţei și la adunările Stărilor Generale. Și tot ei i se va cere medierea în momentul luptei dintre Étienne Marcel și locuitorii Parisului și Curtea Regală cu prilejul răscoalei așa-numiţilor „maillotins” *; în fine, va fi semnatară a tratatului de la Troyes.

Prestigiul ei este imens. Nu-l datorează numai membrilor ei efectivi, ci și tuturor foștilor ei profesori, răspândiţi prin toată ţara, precum și în străinătate, unde ocupă posturi de prim-plan, menţinând totodată strânse legături cu ea.

Totuși, rămâne atașată de papalitate, cu atât mai mult cu cât papii de la Avignon, francezi cu toţii, o favorizează considerabil. îşi asigură atașamentul ei prin generozităţi din ce în ce mai largi: devenise astfel o regulă ca în fiecare an să fie trimis Curţii papale din Avignon un *rotulus nominandorum* cuprinzând numele profesorilor pentru care Universitatea cerea papei să le acorde provizii sau favoruri în așteptarea unor beneficii ecleziastice. Dacă ea este „fiica dintâi născută a Regelui Franţei”, este totodată și „prima școală a Bisericii” și deţine un rol internaţional de arbitru în materie teologică.

În cele din urmă, Schisma Papală a tulburat acest echilibru. Dacă iniţial Universitatea pariziană a optat pentru papa de la Avignon, după aceea – sătulă de

abuzurile crescânde ale papalităţii și preocupată să restabilească unitatea Bisericii – a cerut abandonarea temporară a Bisericii de către regele Franţei. Astfel a început să reclame fără încetare ţinerea unui conciliu cu scopul de a pune capăt schismei prin abdicarea papilor rivali. în același timp, deveni susţinătoarea ideii de superioritate a conciliului faţă de papă și a independenţei relative a Bisericii faţă de Sfântul Scaun, de galicanism. Prima atitudine i-a atras un mare prestigiu în lumea creștină, dar a

Poreclă dată parizienilor răsculaţi pe vremea domniei lui Carol al VI-lea din cauză că erau înarmaţi cu „maillets” (ciocane de lemn cu două capete) procurate de la Arsenal (1382).

două n-a detașat-o de papalitate decât pentru a o arunca sub influenţa tot mai mare a monarhiei.

Succesul ei părea că se afirmă. Iar conciliul de la Konstanz, unde a jucat un rol de lider, părea că-i consfinţește triumful. ˇS-au manifestat însă și câteva atitudini ciudate din partea unor universitari. De pildă, așa cum a arătat, E.F. Jacob*, universitarii englezi se declarară în mod neașteptat de partea papalităţii în privinţa decernării beneficiilor: se gândeau la interesele lor mai sigur garantate astfel.

Totuși, conciliul de la Basel – unde universitarii n-au avut de altfel decât un rol efemer – ˇs-a încheiat printr-un eșec și cu victoria papalităţii. în plus, între timp, o criză gravă – franceză de această dată – zdruncinase puternic poziţia universităţii de la Paris.

Tulburările din cursul domniei lui Carol al VI-lea au culminat cu revoluţia partizanilor lui Caboche la Paris, apoi cu împărţirea ţării între englezi și francezi, Parisul devenind capitala regelui englez. Desigur că Universitatea n-a îmbrăţișat imediat și nici în totalitatea ei partida celor din Burgundia. Ducele Burgundiei se sprijinea pe ordinele călugărești cerșetoare cărora, în mod tradiţional, Universitatea li se opunea. Ea îl condamnase – și continua să-l urmărească – pe Jean Petit, cel care făcuse apologia

uciderii ducelui de Orléans. în momentul cuceririi engleze, mulţi profesori părăsiră Parisul, înconjurară pe Delfin, formară osatura administrativă a regatului de la Bourges și deveniră membri ai noii Universităţi din Poitiers.

Cei rămași însă la Paris, după ce au „burgundizat” – altfel spus au colaborat cu partida burgundă –, ˇs-au supus apoi voinţei engleze. Cel mai faimos episod al perioadei *engleze* a universităţii pariziene este acţiunea dusă de ea împotriva Ioanei dz̨Arc. Manifestându-și ostilitatea – în pofida lui Gerson –, Universitatea nu era numai pe placul stăpânului ei străin.

Bulletin of the John Rylands Library, 1946. (n.a.)

Se alinia opiniei populare foarte ostile Fecioarei din Orléans, așa cum o dovedește între altele *Burghezul din Paris.* Totodată, acţiunea ei ilustrează cât de incapabili erau toţi acești intelectuali plini de ei să se dezbare de morga lor de savanţi în faţa glorioasei naivităţi, a candidei neștiinţe a Ioanei. Este știut cu ce satisfacţie nemascată Universitatea a dirijat procesul împotriva Fecioarei și a anunţat condamnarea ei regelui Angliei.

Cenușa rugului din Rouen a pângărit prestigiul Universităţii. Tocmai de aceea, odată ce Parisul a fost recucerit, Carol al VII-lea, apoi Ludovic al XI-lea ˇs-au arătat atât de suspicioși faţă de Universitatea „colaboraţionistă”, cu toate că ea susţinea politica lor galicană și a și sprijinit cu tărie Pragmatica Sancţiune.

Lucrurile merg mai departe: în 1437, regele îi retrage privilegiul fiscal și o silește să contribuie la *ajutoarele* prelevate pentru recucerirea localităţii Montereau. în 1445, i se ia și privilegiul judiciar, ea devenind subordonată Parlamentului, în 1452, regele susţine reorganizarea universităţii efectuată de cardinalul dz̨Estouteville, legat pontifical. în 1470, Ludovic al XI-lea le impune profesorilor și studenţilor, supuși ai ducelui de Burgundia, să-i presteze jurământul de ascultare. în 1499, în fine, universitatea pierde până și dreptul la grevă. Acum este în mâna regelui.

Dar, în tot acest context de lupte, ce devenea spiritul

învăţământului? El a urmat o evoluţie dublă care ne permite să înţelegem mai bine raporturile dintre scolastică și umanism, să nuanţăm opoziţia acestor două fenomene și să surprindem trecerea de la unul la altul prin intermediul torţei intelectuale.

Scleroza scolasticii

Pe de o parte, scolastica se destramă în ciuda unor interesante eforturi de renovare și a elaborărilor unui Nicolaus Cusanus preocupat să concilieze tradiţia cu noile exigenţe, în plus, ea continuă de altfel să se sfâșie intern: clanul miticilor, adică aristotelicienii și tomiștii, ajunși la capătul puterilor și pierzându-se în tot felul de raţionamente sofisticate, se află faţă în faţă cu clanul *modernilor* reuniţi sub flamura nominalismului izvorât din Ockham. Dar și aceștia se închistează în studiul logicii formale, în elucubraţii nesfârșite privind definiţia cuvintelor, în împărţiri și subâmpărţiri factice, în *terminism. Anticii* obţin de la Ludovic al XI-lea, în 1474, interzicerea învăţământului și cărţilor *modernilor* printr-un edict ce va fi revocat în 1481. Poate că cei mai activi dintre scolastici sunt scotiștii, care încearcă zadarnic să împace un criticism din ce în ce mai verbal cu un voluntarism fideist din ce în ce mai confuz. De aceea ei vor fi victimele favorite ale atacurilor lui Erasmus și Rabelais, care îi împroașcă ţu ironiile și sarcasmele lor pe acești scotiști consideraţi prototipurile scolasticilor. Rabelais îi va pune pe toţi în aceeași oală în faimosul său catalog burlesc pe care tânărul Pantagruel îl răsfoiește la biblioteca de la Saint-Victor. La un loc sunt luaţi în derâdere Thomas Bricot, *foarte ingeniosul interpret al nominaliștilor,* Pierre Tateret, șeful scotismului parizian după 1490, Pierre Crockart, renovatorul doctrinei tomiste, Noël Bédier, Jean Mair (Major), Jacques Almain, ockhamiști notorii.

Și tot de acest verbalism îşi va bate joc și Villon care, la cursurile de la Sorbona, cu o ureche de altfel neatentă, nu auzea decât sunetul găunos al cuvintelor. Versurile de mai jos sunt edificatoare:

„Într-un târziu, stingher fiind.

Aseară, eu, în pace bună, Rostind acestea și scriind, Auzit-am clopotul ce sună.

La nouă ceasuri totdeauna, Vestea ce îngerul strigă;

Deci m-am oprit și am pus strună, ia să mă-n[˘hin din inimă.

Așa făcând, m-am zăuitat.

Nu că m-a scos vreun vin din minte, Cu duhul oarecum legat;

Atunci văzui cocoana Minte

Luând și punând înainte

Chipurile-i colaterale, Opinativa și altminte, Și alte intelectuale.

De-asemeni și estimativa.

Prin care prospectiva vine, Similativa, formativa, Prin care-adesea oarecine

Din turburare se aţine

Lunatec și nebun pe lună:

Cetit-o-am, ţin minte bine.

Cândva-n Aristotel de bună". *

Aceasta este scolastica decăzută, caricaturală, muribundă pe care umaniștii o vor respinge în mod special.

Universitarii se îndreaptă spre umanism

Pe de altă parte, învăţământul universitar se deschidea către noile preferinţe, în primul rând în universităţile italiene, unde scolastica nu avea aceleași tradiţii ca la Paris sau Oxford, unde tradiţia literaturilor antice se menţinuse mai bine și se redeștepta mai repede odată cu noul avânt roman și unde refluxul științei bizantine provocat de ameninţarea turcă încuraja și susţinea reînvierea elenismului. La Bologna.

François Villon, *Balade și alte poeme,* ESPLA, 1956 (traducere de Dan Botta), (n˙tr.)

de pildă, Pietro de Muglio predă retorica între 1371 și 1382, Coluccio Salutaţi trece și el pe acolo. Limba greacă este predată începând din 1424, iar Filelfe reușește să atragă spre studiul ei o parte dintre studenţii iniţial indiferenţi. între 1450 și 1455, celebrul cardinal Bessarion

reorganizează universitatea în calitatea sa de guvernator al orașului – din partea papei – și de rector. De atunci, învăţământul *ştiinţelor umaniste (studia humanităţis)* se va perpetua fără încetare la Bologna.

Universitatea din Padova a fost, poate, și mai precoce, iar în secolul al XV-lea anexarea ei de către Veneţia va dezvolta în mod strălucit studiul limbii grecești, umplându-l de admiraţie pe Alde Manuce. După Guarino, Filelfe, Vittorino da Feltre, o serie de bizantini refugiaţi aici vor continua tradiţia în frunte cu Demetrios Chalkokondyles și Marcus Musurus. La Padova, mai mult încă decât la Bologna, influenţa lui Bessarion a fost profundă.

Diversele seniorii ce iau naștere în Italia favorizează noul curent. La Florenţa, alături de faimoasa Academie platoniciană, Universitatea la rândul ei, cu profesori ca Ambrozie Camaldul, Aurispa, Guarino, Filelfe, ţine cursuri despre Cicero și Terenţiu, Lucian, Pindar, Demostene, Plotin, Procus, Filon din Alexandria, Strabon. Când Lorenzo Magnificul transferă, în 1472, Universitatea din Florenţa la Pisa, se creează imediat catedre de poezie, elocinţă, matematici și astronomie. Familiile Visconti și – ulterior acesteia – Sforza întreprind același lucru la Pavia, universitatea de aici întreţinând relaţii deosebit de strânse cu Franţa în secolul al XV-lea și în timpul războaielor italiene. Aceeași politică o urmărește la Ferrara familia Este, unde universitatea îl cheamă ca profesor și rector pe Theodor Gaza, unul dintre principalii eleniști ai vremii. Iar la renumita *Sapientia* din Roma întâlnim aceeași fervoare pentru clasici care sunt predaţi de Filelfe, Enoc dz̨Ascoli, Argyropoulos, Theodor Gaza.

Dar nici Oxfordul, nici Parisul nu rămân impermeabile umanismului, și nici Praga unde la mijlocul secolului al XIV-lea se formează în jurul lui Carol al IV-lea și al noii Universităţi un cerc umanist de mare rafinament, deschis influenţelor italiene – de la Petrarea la Cola di Rienzo. încă de la începutul secolului al XIV-lea, Nicholas Trivet – care a predat la Oxford, Londra și Paris – comenta

Declamaţiile lui Seneca cel Bătrân, tragediile lui Seneca cel Tânăr și pe Titus Livius. Dar mai ales darul făcut Universităţii oxfordiene de către ducele Humphrey de Gloucester, oferindu-i în 1439 și 1443 biblioteca sa bogată în clasici greci și latini, precum și în autori italieni, a propagat considerabil aici spiritul umanist. Oxfordul se pregătea astfel pentru lecţiile lui Linacre, Grocyn, Colet, Thomas Morus și îl aștepta pe Erasmus.

Cât despre francezi, prima generaţie de umaniști, cu Jean de Montreuil, Nicolas de Clamanges, Gontier Col, Guillaume Fillastre, întreţine legături cu Universitatea din Paris. Pe cancelarul Gerson, tocmai pentru că este *umanist* îl laudă Jean de Montreuil într-o scrisoare adresată lui Guillaume Fillastre:

„[…] în vreme ce, după cum ţi-e renumele, nimic nu-ţi scapă din ce se poate cunoaşte, iar eu știu acest lucru prin numeroase semne, mare îmi este neîncetat mirarea că nu mergi pe urmele ilustrului cancelar de la Paris, om de o excepţională cultură. Nu vreau să vorbesc de viaţa sa, nici de moravurile sale, nici măcar de știinţa sa privind religia creștină sau teologia teoretică, materii în care amândoi aţi ajuns la atâta distincţie și înălţime. Vreau să vorbesc de arta lui de a povesti și de a persuada, care se bazează pe regulile retoricii și elocinţei datorită cărora se ajunge la această artă și fără de care exprimarea, ce mi se pare că este scopul culturii, este redusă la a fi ineficace, goală și găunoasă […]”.

Teologul Guillaume Fichet care, în 1470, introduce tiparul la Colegiul Sorbonei, este un prieten al lui Bessarion; el caută să împace admiraţia lui pentru Petrarea cu tradiţia tomistă și dorește reînvierea platonismului. Robert Gaguin, decanul Facultăţii de Drept canonic, grupează în jurul lui o serie de umaniști entuziasmaţi de Petrarea, întreţine legături strânse cu florentinii. Iar dacă Erasmus, dezgustat de disciplina barbară impusă de Jean Standonck la Colegiul de la Montaigu, nu nutrește în urma trecerii sale pe la Universitatea din Paris decât dispreţ pentru scolastica

decadentă ce se preda acolo, Jacques Lefèvre dȥEtaples, profesor „es arts” la Colegiul Cardinalului Lemoine, propagă la Paris un umanism de cea mai pură formă privitor la care trebuie recitite frumoasele pagini ale lui Augustin Renaudet.

Chiar dacă umanismul combătea mai ales o scolastică rigidă și chiar dacă, uneori, universitarii se lăsau atrași de umanism, opoziţia dintre intelectualul medieval și umanistul Renașterii este totuși profundă.

Revenirea la poezie și mistică

Umanistul este adânc anti-intelectualist. El e mai mult literar decât ştiinţific, mai mult fideist decât raţionalist. Cuplului dialectică-scolastică, el îi substituie cuplul opus filologie-retorică. Odată cu el, Platon – pe care Albert cel Mare îl desconsidera ca filosof din pricina limbii și stilului său – reintră în graţie și, tocmai pentru că este poet, este considerat *Filosoful Suprem.*

Lefèvre dȥEtaples, autorul unei admirabile ediţii a scrierii lui Aristotel *Etica nicomahică,* înclină nu mai puţin către poeţi și mistici. Idealul său este cel al cunoaşterii contemplative. Ca atare, publică *Cărţile ermetice* – în traducerea lui Marsilio Ficino –, totodată și operele lui Pseudo-Dionisie, contemplaţiile călugărului franciscan Raymond Lull, pe misticii Richard de Saint-Victor, Sfânta Hildegarda de Bingen, Ruysbroeck și pe Nicolaus Cusanus, cel ce se voise apostolul *Doctei ignoranţe.*

Lorenzo Valla însuși, filologul riguros, cel mai strict dintre umaniștii din Quattrocento, cu prilejul predicii pe care o rostește la 7 martie 1457 în biserica dominicanilor din Roma, în cinstea Sfântului Toma dȥAquino, nu se sfiește să declare distanţarea lui de metoda acestuia:

„Mulţi sunt convinși că nu se poate ajunge teolog fără a cunoaşte preceptele dialecticii, metafizicii și ale întregii filosofii. Ce pot spune? Să-mi fie oare teamă să spun tot ce gândesc? Eu aduc laudă Sfântului Toma pentru extrema subtilitate a exprimării sale, admir zelul său, mă uluiesc bogăţia, diversitatea, perfecţiunea doctrinei sale Dar nu tot atât admir așa-zisa metafizică, toate acele

cunoștințe care mai mult încurcă și ar fi mai bine să le ignorăm pentru că împiedică cunoaşterea altor lucruri mai valoroase”.

Pentru Lorenzo Valla – ca și pentru Lefèvre dȥÉtaples – adevărata teologie se află la Sfântul Pavel, care nu vorbește ca un „filosof lipsit de sens și amăgitor” *(„per philosophiam et inanem fallaciam”).*

Filosofia trebuie să se învăluie în faldurile retoricii și ale poeziei. Forma ei perfectă este dialogul platonician.

În prima jumătate a secolului al XV-lea se ivește o dispută revelatoare între un scolastic și un umanist pe tema modului de a-l traduce pe Aristotel.

În jurul lui Aristotel: revenirea la limbajul elegant

Leonardo Bruni publicase la Florenţa o nouă traducere după *Etica nicomahică* a lui Aristotel. Munca aceasta se impunea – spunea el – fiind[ɔ˜ traducătorul anterior, Robert Grosseteste (și nu, cum ˇs-a crezut, Guillaume de Moerbeke) care lucrase la cererea Sfântului Toma dȥAquino, cunoștea prea puţin greaca și latina, fapt pentru care comisese tot felul de erori și scrisese într-o limbă barbară.

Prompt, Alonso Garda, cardinal de Cartagina, episcop de Burgos și profesor la Universitatea din Salamanca, îi dădu replica fără ocolișuri: înţelesese prea bine că dezbaterea era între formă și fond. Pentru umaniști, forma reprezenta totul, pentru scolastici, ea nu era decât slujitoarea gândirii.

„Răspunsul meu – spune Alonso García – este că Leonardo, dacă a arătat suficientă elocinţă, a dovedit în schimb prea puţină cultură filosofică”. Mai departe, el arată toate trădările aduse gândirii aristotelice de acel umanist preocupat numai de căutarea frazelor frumoase și îi ia apărarea vechiului traducător explicând intenţiile acestuia:

„El nu doar a tradus cărţile lui Aristotel din grecește în latinește, dar l-a și interpretat cât mai veridic cu putinţă și nu i-ar fi lipsit nici cea mai mare eleganţă, nici cele mai

frumoase ornamentaţii dacă ar fi voit să se slujească de ele […]. Dar fostul interpret, preocupat mai mult de adevărul filosofic, nici n-a vrut un exces de împodobiri tocmai ca să evite erorile în care a căzut celălalt. El și-a dat bine seama că limba latină nu putea să aspire la aceeași bogăţie de exprimare precum cea greacă?

Iar la urmă, iată-l că dă umanismului o lecţie de filologie istorică:

„Limba latină n-a încetat a împrumuta nu numai de la greci, dar și de la popoarele barbare și de la toate popoarele de pe pământ. De asemenea, mai târziu, latina ˚s-a îmbogăţit cu cuvinte galice și germanice. Nu e mai bine, când există un echivalent curent și exact, să-l adoptăm mai degrabă decât să recurgem la lungi circumlocuţiuni în limbaj clasic?”

Aceeași replică și din partea scolasticului Jean Mair pe care îl irită ironiile „crasmiștilor” și „fabriștilor” la adresa barbariei secolelor gotice: „Știinţa nu are nevoie de un limbaj frumos”.

Fără îndoială că latina scolastică murea și nu mai exprima decât o știinţă ea însăși fosilizată. Limbile vulgare cărora viitorul le aparţinea îşi cucereau demnitatea, iar umaniștii vor contribui la aceasta. Dar latina umanistă a făcut, în mod definitiv, din limba latină o limbă moartă. Căci a privat știinţa de singurul limbaj internaţional pe care l-ar fi putut avea în afara cifrelor și a formulelor. Umaniștii au făcut din latină comoara desuetă a unei *elite.*

Umanistul aristocrat

Căci umanistul este un aristocrat… Intelectualul Evului Mediu, renegându-și treptat natura, și-a trădat în cele din urmă vocaţia sa de lucrător știinţific. Umanistul, de la bun început, se așază sub semnul distinctiv al spiritului, al geniului, chiar dacă trudește asupra textelor sau nu are decât o elocinţă muncită. El scrie pentru iniţiaţi. Când Erasmus publică *Adagiile* sale, prietenii îi spun: „Tu dezvălui tainele noastre”.

Da, mediul în care apare umanistul este foarte diferit de cel în care ˚s-a format intelectualul medieval, acel febril

șantier urban, deschis tuturor, preocupat să asigure progresul tuturor tehnicilor legându-le laolaltă într-o economie comună.

Mediul umanistului este un mediu de grup, al unei *Academii* închise, iar când umanismul autentic va cuceri Parisul, el nu va fi predat la Universitate, ci în acea instituţie hărăzită unei elite care a fost *le Collège des lecteurs royaux* – viitorul Collège de France.

Mediul său este curtea prinţului. în toiul disputei filologice care îl opune lui Leonardo Bruni, Alonso García pare să fi intuit natura acestui mediu:

„«Urbanitatea» înseamnă pentru voi acea «umanitate» care, prin vorbe, cât și prin gest, merge în întâmpinarea onorurilor. Sunt desemnaţi sub numele de «urbani» cei care obișnuiesc să plece genunchiul, să-și scoată pălăria, ba chiar și aflându-se printre egalii lor se dau la o parte, nu se înghesuie pe primele locuri. însă noi, pe aceștia, îi numim «curiali» sau, dacă cuvântul îţi displace fiind[ɔ- are un alt sens în dreptul civil și dacă-mi dai voie să folosesc limbajul curent, îi numim «curteni», iar «urbanitatealor o numim «curialitate» sau, pentru a utiliza un cuvânt din limbajul cavaleresc, o numim «curtenie»”.

Peste mai puţin de un secol, Baldassare Câştiglione va rezuma idealul social al umaniștilor în *ÎI Cortegiano* – Curteanul.

La acest nivel, etimologia îşi dobândește întregul ei sens: de la lumea orașului *(urbs)* ˟s-a trecut la lumea curţii. Diferiţi pe plan intelectual, umaniștii sunt încă și mai depărtaţi de intelectualii medievali pe plan social.

De la început ei alcătuiesc un mediu care caută protecţia celor mari, fbncţiile, bogăţia materială. Gontier Col este perceptor al ajutoarelor în Franţa și în Normandia (unde, împreună cu Carol de Navarra, face tot felul de operaţii ilicite), apoi secretar al ducelui de Berry. Este notar, ulterior secretar al regelui, administrator general al ajutoarelor, unul dintre cei doi casieri ai regelui, în fine însărcinat cu misiuni și ambasade. Urât de popor, reședinţa sa pariziană este jefuită de răsculaţii lui

Caboche. Fiu al unor burghezi bogaţi – ceea ce i-a permis de la bun început să-și tărăgăneze studiile –, el a profitat de pe urma unor mecena și a demnităţilor sale ca să-și mărească considerabil averea. înnobilat, el este proprietarul mai multor case din Sens – preluând de aici o rentă –, al unui domeniu seniorial cu podgorie, al unei reședinţe fastuoase la Paris, în strada Vieilledu-Temple. Duce o viaţă îmbelșugată, posedă numeroase slugi, tapiserii, cai, câini, șoimi, are patima jocului. Toate acestea nu-l împiedică să elogieze, în stilul anticilor, „sfânta simplitate” *{sancta simplicitas).* în fine, face parte din *Curtea Amoroasă* din jurul regelui Carol al VI-lea, prezidată de ducii de Burgundia și de Bourbon.

Jean de Montreuil cumulează protectorii și demnităţile, este secretar al regelui, al Delfinului, al ducilor de Berry, de Burgundia și de Orléans, îi place să scoată în evidenţă influenţa pe care o deţine asupra anturajului său („Tu care preferi – îl măgulesc cunoștinţele sale – să folosești creditul tău la Curte pentru prietenii tăi decât pentru tine însuţi”). în același timp, cumulează și beneficiile ecleziastice. Iar dacă rămâne celibatar, o face din pur egoism:

„Ne-ai răsfăţat, Doamne, aleluia!
Ne-ai scăpat de jugul căsniciei, aleluia!”

Într-o scrisoare către cardinalul Amedeo de Saluzzo, el se declară „satisfăcut până la saturaţie”. Are „o mulţime de cărţi, provizii pentru un an, mai multe locuinţe, haine, cai, obiecte de artă prea destul. Este celibatar, are prieteni incomparabili”; și cu toate acestea, nu abandonează urzelile pentru obţinerea unui beneficiu gras.

Prinţul și-a rezervat viaţa civilă. Umaniștii îl slujesc deseori și totdeauna îi cedează conducerea societăţii. Ei lucrează în tăcere. De altfel, se și ascund că lucrează. Căci se mândresc cu timpul liber de care dispun, cu trândăvia lor pe care o dedică numai Literelor, întocmai ca acel *otium* al anticilor. „N-ai de ce să roșești de această ilustră și glorioasă trândăvie cu care dintotdeauna ˇs-au delectat marile spirite”, îi scrie Nicolas de Clamanges lui Jean de

Montreuil.

Reîntoarcerea la tară

Timpul liber, răgazul distins și studios, unde să-l găsești mai bine decât la ţară? Aici se încheie mișcarea care îl retrage pe intelectual de la oraș și-l împinge către ţară. Din nou, fenomenul se acordă perfect cu evoluţia economică și socială. Burghezii îmbogăţiţi și prinţii investesc capitalul lor în pământ, iar acolo, la ţară, îşi construiesc vile și palate, modeste sau luxoase în funcţie de averea lor. Academia neoplatoniciană din Florenţa se reunește în vila familiei Medici de la Careggi.

Jean de Montreuil, Nicolas de Clamanges, Gontier Col posedă cu toţii vile în care se retrag ca să-și găsească răgazul umanist. Jean de Montreuil laudă liniștea abaţiei din Chilis, iar Nicolas de Clamanges pe aceea a schitului de la Fontaineau-Bois. Acolo, ei îl regăsesc pe *omul interior* al Sfântului Bernard, dar îl află prin Cicero și Horaţiu. „Fugind de pompa curţilor și de tumultul orașelor, vei locui la ţară, vei iubi singurătatea”, spune Jean de Montreuil.

Dar iată și începutul *Banchetului religios* de Erasmus:

„EUSEBIU: Acum că, pe câmp, totul înverzește și râde, mare mi-e mirarea că pot să fie oameni care se desfată în fumul orașelor.

TIMOTEI: Nu toată lumea este sensibilă la aspectul florilor și al pajiștilor înverzite sau al izvoarelor și râurilor sau, chiar dacă sunt, ei preferă altceva. O voluptate alungă pe alta, la fel cum un cui alungă alt cui.

EUSEBIU: Vorbești desigur de speculanţi sau de neguţătorii lacomi ce se aseamănă cu aceia.

TIMOTEI: Da, însă nu sunt singurii, dragul meu, căci mă gândesc la mulţimea nenumărată a celorlalţi, până și la preoţii și călugării care, fără îndoială lacomi de câștig, preferă să trăiască în orașe, ba chiar în cele mai populate, neurmând părerea lui Pitagora sau Platon, ci pe a unui oarecare cerșetor orb căruia îi plăcea să-l înghesuie mulţimile, căci, zicea el, unde este lume *(populus)* este și

prilej de câştig.

EUSEBIU: Ducă-se dracului orbii cu tot câştigul lor: noi, noi suntem Filosofi.

TIMOTEI: Socrate, totuși, oricât era de Filosof, prefera orașele, căci era avid să înveţe, iar orașele sunt locuri de studiu. La câmp, spunea el, există desigur copaci, grădini, izvoare, râuri cu care văzul se nutrește, dar care nu vorbesc și deci nu te învaţă nimic.

EUSEBIU: Ceea ce a spus Socrate nu are valoare decât dacă te plimbi singur pe câmp. Căci, după mine, natura nu e mută, ea vorbește din tot locul și oferă numeroase învăţăminte celui care o contemplă, când se adresează unui om atent și docil. Căci ce altceva nu încetează a proclama dulcea faţă a naturii primăvăratice, dacă nu înţelepciunea Divinului Artizan, totuna cu bunătatea? Oare Socrate, în această reculegere, nu-l învaţă multe pe Fedru și nu învaţă multe chiar și el?

TIMOTEI: Sigur că dacă, din când în când, te-ai putea întâlni cu semenii tăi, nimic nu ar fi mai agreabil decât o ședere la ţară.

EUSEBIU: Vrei să riscăm asta? Eu am un mic domeniu prin împrejurimi, nu e mare, dar e frumos cultivat; vă invit pe toţi mâine la masă.

TIMOTEI: Suntem numeroși; n-o să încăpem pe domeniul tău.

EUSEBIU: Ce are a face? Tot banchetul va fi câmpenesc, un ospăţ cu ce-i la îndemână, cum spune Horaţiu. Vinul e de la faţa locului, iar arborii oferă pepeni galbeni și verzi, smochine, pere, mere, nuci, ca în Insulele Norocoase dacă-l credem pe Lucian. Și poate că la toate acestea se va adăuga și o găină din ogradă.

TIMOTEI: Ei bine, acceptăm”.

Ruptura dintre știință și învăţământ în felul acesta umaniștii abandonează una dintre sarcinile capitale ale intelectualului – contactul cu masele, legătura dintre știinţă și învăţământ. Fără îndoială că Renașterea, cu timpul, va aduce umanităţii rodul unei munci orgolioase și singuratice. Știința ei, ideile ei, capodoperele ei vor alimenta mai târziu progresul uman. Dar, la început, ea a însemnat o repliere, o dare îndărăt. Până și tiparul a favorizat poate mai întâi – înainte de a propaga peste tot cultura scrisă – o reducere a difuzării gândirii. Căci cei care știu să citească – o mică elită de favorizaţi –, aceia au de ce să fie satisfăcuţi, dar ceilalţi nu mai sunt hrăniţi cu firimiturile scolasticii pe care le primeau de la predicatorii și artiștii Evului Mediu, toţi formaţi prin Universităţi. Poate că abia Contra˟-˟Reforma va face să se degaje o artă care, sub o formă poate contestabilă, dar încărcată de intenţii didactice și apostolice, va căuta să atragă poporul către o participare la viaţa culturală.

Nimic mai izbitor decât contrastul dintre imaginile care îl reprezintă la lucru, pe de o parte pe intelectualul Evului Mediu, iar pe de altă parte pe umanist.

Primul este profesor, reprezentat în timp ce predă, înconjurat de elevi, asediat de băncile în care se înghesuie auditoriul. Al doilea este un savant solitar, surprins în cabinetul său de lucru, liniștit, confortabil așezat în mijlocul încăperii spaţioase cu mobilă costisitoare, unde gândurile sale se mișcă liber. Acolo, tumultul școlilor, praful sălilor de curs, totala nepăsare privind decorul în care se muncește în colectivitate:

„Aici totul nu e decât ordine și frumuseţe.
Lux, calm și voluptate”.

ESEU BIBLIOGRAFIC

CLIMATUL INTELECTUAL ȘI CULTURAL AL EVULUI MEDIU

Alessio, „Îl pensiero dell’occidente feudale”, în Vegetti, Alessio, Fabietti, Papi, *Filosofie e Società,* I, Zanichelli, Bologna, 1975, PP345547 (Remarcabil efort de reașezare a gândirii medievale în societate)

Arts libéraux et Philosophie au Moyen Age. Actes du 4e Congrès internaţional de philosophie medievale, Montréal, 1967, Vrin, Paris-Montréal, 1969 (De la Antichitate la Universităţile medievale)

J. W. Baldwin, *The Scholastic Culture of the Middle Ages 1000 – 1300,* Lexington (Mass.), 1971 (Excelent rezumat al ştiinţei scolasticii într-o perspectivă culturală largă)

Beaujouan, *La Science antique et medievale. Histoire générale des sciences,* ed. R. Taton, t. I, PUF, Paris, 1957

S. Cliento, *Medioevo monastica e scolastico,* Milano, 1961 (Contrast sau continuitate?)

The Cultural Context of Medieval Learning. Proceedings of the i st Internaţional Colloquium on Philosophy, Science and Theology în the M.A., septembrie 1973, ed. J.E. Murdoch şi E.D. Sylla, Boston Studies în the Philosophy of Science, Dordrecht-Boston, 1975, v. XXVI

Culture et Travail intellectuel dans l'Occident medieval. Bilan des Colloques d'humanisme medieval (1900 – 1980) fondés par le

R.P. Hubert, o.p., ed. G. Hasenohr şi J. Longère, CNRS, Paris, 1981

Lucrările cele mai importante sunt marcate cu asterisc, (n.a.)

—R. Curtius, *La Littérature européenne et le Moyen Age latin,* trad, fr., PUF, Paris, 1956 (Clasic, foarte „literar")

Ph. Delhaye, *La Philosophie chrétienne au Moyen Age,* Paris, 1959

O. Dobiache-Rojdesventsky, *La Poésie des goliards,* Paris, 1981 (Pentru texte)

A. Forest, F. ˇvan Steenberghen, M. ˇde Gânditlac, *Le Mouvement doctrinal du IX-e siècle au XIV-e siècle,* în *Histoire de l'Église,* vol. XIII, Bloud et Gay, Paris, 1956

E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie medievale,* col. „Études de philosophie medievale", nr. 33, ed. a 4-a, Vrin, Paris, 1978 (Un studiu monumental depăşit)

Grundmann, „Litteratus-illiteratus der Wandlung ciner

Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter", *Archiv fur Kulturgeschichte,* 40,1958, pp. 1 – 65 (Latina, piatră de încercare a marelui clivaj social-cultural din Evul Mediu)

Hughes, *Medieval Music: The Sixth Liberal Art,* Toronto, 1974

E. Jeanneau, *La Philosophie medievale,* Paris, PUF, col. „Que sais-je?", nr. 1044,1976, ed. a 3-a

Lacroix, *L3Historien au Moyen Age,* Montréal-Paris, 1971 (Un specialist)

H. ˇde Lubac, *L3Exégèse medievale. Le↻ quatre sens de l3Écriture,* 4 vol., Aubier, Paris, 1959 – 1961 (Metoda fundamentală)

G. Makdisi, „The Scholastic Method în Medieval Education: an Inquiry into its Origins în Law and Theology", *Speculum,* nr. 4,1974, pp. 640 – 661 (Scolastica văzută dinspre Islam)

A. Murray, *Reason and Society în the Middle Ages,* Clarendon Press, Oxford, 1978 (Un strălucit eseu privind calculul și raţiunea la răscrucea secolelor al XII-lea și al XIII-lea)

E. Panofsky, *Architecture gothique et Pensée scolastique,* trad, fr., Ed. de Mânuit, Paris, 1967, postfaţă de P. Bourdieu (Structurile raţionale savante în arta și gândirea secolului al XIII-lea)

J. Paul, *Histoire intellectuelle de l3Occident medieval,* Armand Colin, Paris, col... U", 1973 (Baze solide, orizonturi largi)

P. Renucci, *L3Aventure de l'humanisme européen au Moyen Age,* Le↻ Belles Lettres, Paris, 1953

P. Saenger, „Silent Reading: its Impact on Late Medieval Script and Society", *Viator,* 1982, pp. 367 – 414 (De la cultura monastică orală la cultura scolastică vizuală)

B. Smalley, *The Study of the Bible în the Middle Ages,* Oxford, 1952 (Baza oricărei reflecţii în Evul Mediu)

J. Stiennon, *Paléographie du Moyen Age,* A. Colin, Paris, 1973 (Fenomenul cultural al scrierii)

Thorndike, „Elementary and Secondary Education în the Middle Ages", *Speculum,* nr. 15,1940, pp. 400 – 408.

P. Vignaux, *Philosophie au Moyen Age,* A. Colin, Paris, 1958

J. Verger, „Tendances actuelles de la recherche sur l'histoire de l éducation en France au Moyen Age (XII-e-XV-e ss.)", *Histoire de l'Education,* nr. 6, aprilie 1980, pp. 9 – 33

H. Waddell, *The Wandering Scholars,* 1934, Londra, ed. a 7-a (O lucrare clasică asupra goliarzilor)

J.A. Weisheipl, „Classification of the Sciences în Medieval Thought", *Medieval Studies,* 1965, t. 27

M. ˇde Wulf, *Histoire de la philosophie medievale,* 1934 – 1935, ed. a 6-a, 2 vol.

IL MUNCA INTELECTUALĂ ÎN EVUL MEDIU ANTERIOARĂ UNIVERSITĂŢILOR

Alessio, „La filosofia ele «artes mechanicae» nell secolo XII", *Studi medievali,* seria a treia, anul al 6-lea, 1965, fasc. 1, pp. 71 – 161 (Filosofi și meseriași: oameni de meserie)

J.W. Baldwin, *Masters, Princes and Merchants. The Social Views of Peter the Chanter and his Circle,* Princeton University Press, Princeton, 1970,2 vol. (O primă scolastică și societate în marea emulaţie pariziană de la sfârșitul secolului al XII-lea)

R.L. Benson, G. Constable, ed., *Renalssance and Renewal în the XII th Century,* Cambridge, Massachusetts, 1982 (Un studiu mai la zi decât cel al lui Gânditlac-Jeanneau: *Entretiens...)*

B. Bischoff, *Mittelalterliche Studien,* Stuttgart, 1966 – 1967,2 vol. (Renașterea carolingiană a avut loc)

P. Classen, „Die hohen Schulen und die Gesellschaft im 12. Jahrhundert", *Archivfur Kulturgeschichte,* 1966, XLVIII (Excelentă istorie social-intelectuală)

M.D. Chenu, *La Théologie au XII-e siècle,* Paris, Vrin, col. „Études de philosophie medievale4, nr. 45, ed. a 3-a, 1976 (O mare lucrare clasică, totdeauna lămuritoare)

M. D. Chenu, „Civiliţation urbaine et théologie. L'École de Saint-Victor au XII-e siècle", *Annales ESC,* nr. 29, Paris, 1974

Ph. Delhaye, „L'Organisation scolaire au XII-e siècle", *Tradiţio,* nr. 5, Cosmopolitan Science and Art Service, New York, 1947 (Totdeauna remarcabil)

Entretiens sur la Renalssance du XII-e siècle, ed. M. ˇde Gânditlac și E. Jeanneau, 1968

R. Foreville, „L'école de Caen au XI-e siècle et les origines normandes de l'université d'Oxford", *Études medievales offertes à M. Le Doyen,* A. Fléché, Paris, 1952

U. Gualazzini, *Ricerche sulle scuole preuniversitarie del Medio Evo. Contributo di indagini sul sorgere delle università,* Milano, 1943

N. M. Haring, „Chartres and Paris Revisited", *Essays în Honour of Autori Charles Pegis,* Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1974 (A existat școala de la Chartres din secolul al XII-lea?)

Ulmer, *Erziehung und Wissensvermittlung im frühen Mittelalter. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Schule,* Kastellaun, Heun, 1970

Jeanneau, *Nani sulle spalie di giganţi,* col. „Gli opuscoli", nr. 3, Napoli, 1969 („Pitici pe umeri de uriași": modernitatea secolului al XII-lea)

P.O. Kristeller, „The School of Salerno. Its Development and its Contribution to the History of Learning", *Bull. Hist. Médecine,* XVII, 1945; reluat în: Kristeller, *Studies în Renalssance Thought and Letters,* Roma, 1956

A.M. Landgraf, *Introduction à l'histoire de la littérature théologique de la scolastique naissante,* ed. franc, de A.M. Landry, Montréal-Paris, 1973

Lesne, *Histoire de la propriete ecclésiastique en France,* t. V: „Les écoles de la fin du huitième à la fin du douzième siècle", Lille, 1940 (Și astăzi fundamental)

J. Longère, *Oeuvres oratoires de maîtres parisiens au XII-e siècle: Étude historique et doctrinale,* „Études augustiniennes", Paris, 1975,2 vol.

C. M˘A˘C˘Kinneÿ, *Bishop Fulbert and Education a˘t the School of Chartres,* University of Notredame, Indiana, 1957

Post, „Alexander III, The «Licenţia Docendi» and the Râse of Universities”, *Anniversary Essays în Medieval History by the students of C.H. Haskins,* Boston-New York, 1929, pp. 255 – 277

La Renalssance du XII-e siècle: les écoles et renseignement, G. Paré, A. Brunet și P. Tremblay, Vrin, Paris, 1933 (Lucrare clasică depășită, dar mereu proaspătă)

P. Riché, *Écoles et Enseignement dans le Haut Moyen Age,* Aubier, Paris, 1979 (Sinteză și bibliografie)

P. Riché, „Recherches sur lȝinstruction des laïcs du IX-e au XII-e siècle”, *Cahiers de civiliţation medievale,* 1962

G. Santini, *Università e società nel XII seculo: Pillio da Medicina e lo Studio di Modena,* Modena, 1974

La scuola nellȝOccidente latino dellalto Medioevo. Settimane di studio del centro italiano di studi sullalto Medioevo, XIX, Spoleto, 1972

G. Théry, *Tolède, ville de la renalssanse medievale, point de jonction entre la philosophie musulmane et la pensée chrétienne,* Oran, 1944

O. Weijers, „Terminologie des universités naissantes. Étude sur le vocabulaire utilisé par lȝinstituţion nouvelle”, *Soziale Ordnungen im Selbstrerstandnis des Mittelalters,* în *Miscellanea Medievala,* nr. 12, W. ˚de Gruyter, Berlin-New York, 2 vol., 1979 – 1980

E. Werner, *Stadtluft machtfrei Frühscholastik und bürgerliche Emanzipation în der ersten Hàlfe des 12. Jahrhunderts,* Akademie Verlag, Berlin, 1976 (Un punct de vedere marxist privind relaţia oraș/scolastică)

P. Wolff, *Histoire de la pensée européenne,* 1.1: „Lȝéveil intellectuel de lȝEurope”, col. „Points Histoire”, Seuil, Paris, 1971

III. GENERALITĂŢI PRIVIND UNIVERSITĂŢILE MEDIEVALE

Bibliografii

S. Stelling-Michaud, „Lȝhistoire des Universités au Moyen Age et à la Renalssance au cours des vingt-cinq

dernières années", *Rapports du XI-e Congrès internaţional des sciences historiques,* I, Stockholm, i960 (Bibliografie critică)

Bibliographie internaţionale de l'histoire des Universités, I, *Espagne, Louvain-Copenhague-Praque,* études et documents publiés par la séction d'histoire de la faculté des lettres de l'Université de Genève, t. 9, Droz, Geneva, 1973

A.L. Gabriel, *Summary Bibliography of the History of the Universities of Great Britain and Ireland up to 1800,* University of Notre Dame (Indiana), 1974

S. Guénée, *Bibliographie d'histoire des Universités françaises des origines à la Revoluţion,* t. I: *Généralités et Université de Paris,* Picard, Paris, 1981; t. îi *D'Aix-en-Provence à Valence et Académies protestantes,* Picard, Paris, 1978

Studii globale

Rashdall, *The Universities of Europe în the Middle Ages,* Powicke și Emden, Oxford University Press, 1936,3 vol. (Fundamental și astăzi)

S. ˇdźIrsay, *Histoire des universités françaises et étrangères des origines à nos jours,* t. 1: *Le Moyen Age et la Renalssance,* Picard, Paris, 1933

J. Verger, *Le ↻ Universités du Moyen Age,* PUF, Paris, col... SUP", 1973 (Cel mai bun studiu, împreună cu cel al lui Cobban)

A.B. Cobban, *The Medieval Universities: their Development and Organization,* Londra, 1975 (Cel mai bun studiu, împreună cu cel al lui Verger)

H. Wieruszowski, *The Medieval University,* Van Nostrand Anvil Original, Princeton, 1966 (Texte bine alese, traduse în engleză)

Geneza universităţii medievale

H. Deniile, *Die Entstehung der Universitatea des Mittelalters bis 1400,* Berlin, 1885 (învechit, dar clasic)

C.H. Haskins, *The Râse of Universities,* Cornell Great Seal Books, Ithaca, New York, 1957 – 1962 (învechită – prima ed.: 1923 –, dar clasică și inteligentă)

H. Grundmann, *Vom Ursprung der Universităt im Mittelalter,* Akademie Verlag, Berlin, 1957 (Clasic din punctul de vedere al instituţiilor și culturii)

Le Origini dellȥUniversità, ed. G. Arnaldi, Mulino, Bologna, 1974 (Excelentă introducere și selecţie de articole)

Verger, „Des écoles à lȥUniversité: la mutaţion instituţionnelle”, *La France de Philippe Auguste,* CNRS, Paris, 1982, pp. 817 – 846

Documentare și aspecte generale

J. Verger, „«Studia» et Universités”, *Le Scuole degli ordini medicanti,* Todi, 1978, pp. 173 – 203

G. Ermini, „Concetto di Studium generale”, *Scritti di diritto comune,* ed. D. Segoloni, Université degli Studi di Perugia, *Annali della Facoltà di Giurisprudenza,* Nuova Serie, nr. 4,1976

H. Grundmann, „Sacerdotium˟-˟Regnum-Studium. Zur Wertung der Wissenschaft im 13. Jahrhundert”, *Archivfur Kulturgeschichte,* 34,1951 (Bazele teoretice ale puterii universitare)

J. Monfrin și M.H. ˟de Pommerol, „Leↄ archives des Universités medievales: problèmes de documentation”, *Revue française de pédagogie,* nr. 27, aprilie – iunie 1974, pp. 6 – 21

M. Fournier, *Leↄ Statuts et Privilèges des Universités françaises depuis leur fondation jusquȥen 178g,* Paris, 1890 – 1891,2 vol.

M.H. Jullien de Pommerol, *Sources de {histoire des Universités françaises au Moyen Age. Université dȥOrléans, Répertoire,* INRP, Paris, 1978

A.L. Gabriel, *Garlandia. Studies în the History of the Medieval University,* J. Knecht, Frankfurt-am-Main, 1969

P. Classen, „Zur Bedentrung der Mittelalterlichen Universitaten”, *Mittelalterforschung,* Colloquium Verlag, Berlin, 1981, pp. 115 – 123 (Lămuritor)

J. Le Goff, „Quelle conscience lȝUniversité medievale a-t-elle au dȝelle-même?”, în *Miscellanea Mediae valia,* Berlin, 1964, pp. 15 – 29. Reluat în: *Pour un autre Moyen*

Age, Gallimard, Paris, 1977, pp. 181 – 197

P. Michaud-Quantin, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Age latin,* Vrin, Paris, 1970

J. Verger, „Université et communauté au Moyen Age", *CRE Informaţion,* nr. 62, trimestrul 2,1983, pp. 21 – 44

A.L. Gabriel, „The Ideal Master of the Medieval University", *The Catholic Historical Review,* nr. i, vol. LX, University of Notre Dame, Indiana, aprilie 1974

G. Post, K. Giocarinis, R. Kay, „The Medieval Heritage of a Humanistic Ideal: «Scientia donum dei est, unde vendi non potest»", *Tradiţio,* nr. 11,1955

Pentru o comparaţie cu alte culturi și societăţi

G. Makdisi, „Madrasa and University în the Middle Ages", *Studia Islamică,* 1970, pp. 255 – 264

G. Makdisi, D. Sourdel și J. Sourdel-Thomine, ed., „Lȝenseignement en Islam et en Occident au Moyen Age", Colloques internaţionaux de la Napoule 1, *Revue des études islamiques,* nr. 44, Paris, 1977

G. Vajda, *Introduction à la pensée juive du Moyen Age,* Paris, 1947

Ph. Sherrard, *The Greek East and the Latin West. A Study în the Christian Tradiţion,* Londra, 1959

Balazs, *La Bureaucraţie céleste,* Gallimard, Paris, 1968

J. Needham, *Clerks and Craftsmen în China and the West,* Cambridge University Press, 1970

M.T. South, *Li Ho, a Scholar-Official of the Yuan-ho Period (806 – 821),* Brill, Leiden, 1959

Chitelet, ed., *La philosophie medievale du I-er siècle au XV-e siècle,* Hachette, Paris, 1972 (Antichitate, elenism, Islam, China, Occidentul latin)

IV. UNIVERSITĂŢI ȘI UNIVERSITARI, MAI ALES ÎN SECOLUL AL XIII-LEA

Accademici e Irregolari, Giannini, Napoli, 1979 (Goliarzi și universitari)

C.M. Ajo, G. ˇy Săinz de Zùniga, *Historia de las universidades hispànicas. Origenes y desarrollo desde su apariciôn hasta nuestros dias, I: Medievo y Renacimiento*

universitario, Madrid, 1957

Arnaldi, „Îl notaio-cronista ele cronache cittadine în Italia”, *La storia del diritto nel quadro delle scienze storiche. Atti del I-e congresso internazionale della Société Italiana di Storia del Diritto,* Florenţa, 1966, pp. 293 – 309

G. Arnaldi, „Le origini dello Studio di Padova. Dalla migrazione universitaria del 1222 alla fine del periodo ezzeliniano”, *La Cultura,* nr. 4,1977, pp. 388 – 431

T.H. Aston, „Oxford ʒs Medieval Alumni”, *Past and Present,* nr. 74, februarie 1977

T.H. Aston, „The Medieval Alumni of the University of Cambridge”, *Past and Present,* nr. 86, februarie 1980, pp. 9 – 86

J.W. Baldwin, „«Studium et Regnum», The Penetraţion of University Personnel into French and English Administraţion a ˟t the turn of the twelfth and thirteenth Centuries”, *Revue des Études islamiques,* nr. *44: l ʒEnseignement en Islam et en Occident au Moyen Age,* 1976 (Despre universitarii „organici”)

J.W. Baldwin, „Masters a ˟t Paris from 1179 to 1215. A social perspective”, *Renalssance and Renewal în the XII-th century,* ed. Benson și Constable, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1982

G. Barone, „Université e scuole degli ordini mendicanti: Parigi alla metà del XIII secolo”, Îl concetto di „sapientia” în San Bonaventura e San Tommaso, ed. A. Musco, Palermo, Enchiridion, 1983

LJ. Bataillon, o.p., „Le ↻ crises de l ʒUniversité de Paris d ʒaprès les sermons universitaires”, în *Miscellanea Mediaevalia,* nr. 10, de Gruyter, Berlin-New York, 1976

LJ. Bataillon, „Le ↻ condiţions de travail des maîtres de l ʒuniversité de Paris au XIII-e siècle”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* nr. 67,1983, pp. 353 – 370

G. Beaujouan, „Motives and Opportunities for Science în the Medieval Universities”, *Scientific Change,* ed. A.C. Combie, Londra, 1963

G. Beaujouan, *Manuscrits scientifiques medievaux de*

lȝUniversité de Salamangue, Féret, Bordeaux, 1962

M. Bellomo, „Legere, repetere, disputare. Introduzione ad una ricerca sulle «quaestiones» civilistiche”, *Aspetti dellȥinsegnamento guridico nelle université medievali. Le „quaestiones disputataie”,* Cultura guridico dellȥetà medioevale e moderna, I, Reggio Calabria, 1974

M. Bellomo, *Società e instituzioni în Italia tra Medioevo ed ată moderna,* Giannotta, Catania, 1977

M. Bellomo, *Saggio sullȥuniversità nellȥetă del diritto comune,* Giannotta, Catania, 1979

V. Beltran de Heredia, „Los origenes de la Universidad de Salamanca”, *Acta Salmanticensia, Historia de la Universidad,* t. I, 1953

D. Berg, *Armut und Wissenschaft: Beiträge zur Geschichte des Studienwesens der Betteltorden im 13. Jahrhundert,* Düsseldorf, 1977

A.E. Bernstein, „Magisterium and license: Corporative Autonomy against Papal Authority în the Medieval University of Paris”, *Viator,* nr. 9,1978, pp. 291 – 307

Boehm, „Crise des Universités medievales à la fin du XIII-e siècle”, *Secundum Regulam vivere, Festschrift fur P. Norbert Backmund,* G. Melville ed., Windberg, 1978

G.C. Boyce, *The English German Nation în the University of Paris during the Middle Ages,* Bruges, 1927

V.L. Bullough, *The Development of Medicine as a Profession,* New York, 1966

A. Callebant, „Le sermon historique dȥÉtudes de Chātеauroux à Paris, le 18 marş 1229. Autour de lȝorigine de la grève universitaire et de lȝenseignement des mendiants”, *Archivum Franciscanum Historicum,* 28,1935, pp. 81 – 114

G. Cencetti, „La laurea nelle université medioevali”, *Atti del convegno per la storia delle università italiane,* Bologna, 1940

P. Classen, „Zur Geschichte der «Akademischen Freiheit», vornehmlich im Mittelalter”, *Historisehe*

Zeitschrift, 232, pp. 529 – 553 (Libertate și privilegii)

A.B. Cobban, „Medieval Student Power", *Past and Present,* nr. 53,1971, pp. 28 – 66 (Puterea studenţească)

A.B. Cobban, „The Medieval Cambridge Colleges: a Quantitative Study of Higher Degrees to circa 1500", *History of Education,* nr. IX, 1980

G.M. Colombas, „Jalons pour une histoire de lȝUniversité de Salamangue", *Revue dȝhistoire ecclésiastique,* LV, 2 – 3, Louvain, i960

Y. Congar, „Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII-e et le début du XIV-e siècle", *Archives dȝhistoire doctrinale et littéraire du Moyen Age,* 28, Paris, 1961, pp. 35 – 151

V. Cougar, „În dulcedine societăţis quaerere veritatem" (Note asupra lucrului colectiv la Sfântul Albert și la predicatori în secolul al XIII-lea), *Albertus Magnus, Doctor universalis, 1280 – 1980,* Matthias-Grünewald Verlag, Mainz

P. Dautrey, „Croissance et adaptaţion chez les Cisterciens au treizième siècle. Leↄ débuts du Collège des Bernardins de Paris", *Analecta Cisterciensia,* fasciculele 1 – 2, Ed. Cistercienses, Roma, ianuarie-decembrie 1976

J. Dauvillier, „Origine et histoire des costumes universitaires français", *Annales de la faculté de droit de Toulouse,* vol. VI, Toulouse, 1958

M.M. Davy, „La situaţion juridique des étudiants de lȝUniversité de Paris au XIII-e siècle", *Revue dȝhistoire de lȝÉglise de France,* nr. 17,1931, pp. 297 – 311

J. Destrez, *La pecia dans les manuscrits universitaires du XIII-e et XIV-e siècle,* Paris, 1933

B. Emden, *A Bibliographical Register of the University of Oxford to A.D. 1500,* Oxford, 1957 – 1959,3 vol.

A.B. Emden, *A Bibliographical Register of the University of Cambridge to 1500,* Cambridge, 1963

G. Ermini, *Storia dellȥUniversità di Perugia,* Florenţa, 1971, vol. I

A. ˟dȥEsneval, „Images de la vie universitaire

parisienne dans l œuvre dzÉtienne Langton” (către 1150 – 1228), *Bulletin de la société dʒhistoire de Paris et de lʒIle-de-France,* fasc. 103 – 104,1976 – 1977, PP-35 – 48

G. Fasoli, *Per la Storia dellzUniversità di Bologna nel Medio Evo,* Bologna, 1970

M. Fournier, „Leↄ bibliothèques des collèges de lʒUniversité de Toulouse. Étude sur les moyens de travail mis à la dispoɔition des étudiants au Moyen ðgˣe”, *Bibliothèque de lʒÉcole des Chartes,* nr. 51,1890, pp. 443 – 476

J. Fried, *Die Entstehung des luristenstandas im 12. Jahrhundert. Zur sozialen Stellung und politischen Bedentung, gelehrter luristen în Bologna und Modena,* Max-Plank Institut für europaische Rechtsgeschichte, Kôln-Viena, 1974

A.L. Gabriel ed., „The Ǝʃonomiƈ and Material Frame of the Medieval Universities”, *Texts and Studies în the History of Medieval Education,* nr. 15, University of Notre Dame, Indiana, 1977 (Bazele economice ale universităţilor)

A.L. Gabriel, „The source of the Anecdote of the Inconstant Scholar”, *Classica e Mediaevalia,* vol. XIX, Copenhaga, 1958

P. Glorieux, „LʒenseignemenƮ au Moyen Age. Techniques et méthodes en usage à la faculté de théologie de Paris au XIII-e siècle”, *Archives dʒhistoire doctrinale et littéraire du Moyen Age,* nr. 35, Vrin, Paris, 1968, p. 65

P. Glorieux, *Aux origines de la Sorbonne,* 1.1: *Robert de Sorbon;* t. 2: *Le Cartulaire,* Vrin, Paris, 1965 – 1966

P. Glorieux, *La Faculté des arts et ses maîtres au XIII-e siècle,* E.P.M., Paris, 59,1971

P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII-e siècle,* Vrin, Paris, 1933 – 1934,2 vol.

A. Gouron, „Le rôle social des juristes dans les villes méridionales au Moyen ðgˣe”, *Villes de lʒEurope méditerranéenne et de lʒEurope occidentale du Moyen ðgˣe au XIX-e siècle,* în *Annales de la faculté des lettres et des sciences humaines de Nice,* nr. 9 – 10,1969, pp. 55 – 67

A. Grabois, „La genèse du «Quartier Latin»”, *Studies*

în History, vol. XXIII, D. Asheri și I. Schatzman ed., col. „Scripta hierosolymitana", Ierusalim, 1972 (Topografia universitară parizianăă)

I. Hajnal, *L3Enseignement de l écriture aux Universités medievales,* Académie des sciences de Hongrie, Budapesta, ed. a 2-a, 1959

C.H. Haskins, „The Life of Medieval Students as illustrated by their Letters"; „The University of Paris în the Sermoris of the 13 th Century"; „Manuals for Students", *Studies în Medieval Culture,* New York, 1929, pp. 1 – 91

The History of the University of Oxford, I. The Ea˘r˘ly Oxford Schools, ed. J.I. Cutton, Oxford University Press, 1983

Ch. Jourdain, „La taxe des logements dans l3Université de Paris", *Excursions historiques et philosophiques à travers le Moyen Age,* Paris, 1888

P. Kibre, *The Nations în the Medieval Universities,* Cambridge, Massachusetts, 1948 (Structurile „naţionale" ale unei instituţii internaţionale)

P. Kibre, *Scholary Privileges în the Middle Ages. The rights, privileges and immunities of scholars and universities a˘t Bologna, Padua, Paris and Oxford,* Londra, 1962 (Privilegiile universitare)

G. Le Bras, „Velut splendor firmamenti: le docteur dans le droit de l3Église medievale", *Mélanges offerts à Étienne Gilson,* Toronto-Paris, 1959

G. Leff, *Paris and Oxford Universities în the thirteenth and fourteenth Centuries,* John Wiley and Sons, Inc., New York, 1968

J. Le Goff, „Leↄ universités et les pouvoirs publics au Moyen Age et à la Renalssance", *XII-e Congrès internaţional des sciences historiques,* 1965, Rapports, III, Viena, reluat în: J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Age,* Gallimard, Paris, 1977

J. Le Goff, „Allé origini del lavoro intellettuale în Italia. I problemi del rapporte fra la letteratura, l3università et le profession!", *Letteratura italiana,* ed. A. Asor Rosa, I, *ÎI Letterato et le Instituzioni,* Einaudi, Torino,

1982, pp. 649 – 679

A. Maier, „Un manuale per gli studenţi di diritto di Bologna del secolo XIII-XIV”, *L Archiginnasio, XLIV-XLV,* 1949 – 1950; tiraj nou: Maier, *Ausgehendes Mittelalter,* II, Roma, 1967

P. Michaud-Quantin, „Le droit universitaire dans le conflit parisien de 1252 – 1257”, *Studia Grăbiana,* VIII, 1962

P. Michaud-Quantin, „Le droit universitaire au XIII-e siècle”, *Septième Centenaire de la mort de Saint Louis,* Leↄ Belles Lettres, Paris, 1976, pp. 303 – 313

J. Miethke, „Der Zugriff der Kirchlichen Hiérarchie auf die mittelalterliche Universităt. Die instituţionellen Former der Kontrolle über die universităre Lehrenwicklung im 12 bis 14 Jh. (aus Beispiel von Paris)”, *The Church în a Changing Society, Conflicts, Reconciliation or Adjustment?,* în *Kyrkohistorisk Arskrift,* 1977, (Uppsala, 1978), pp. 197 – 202

G.M. Monti, „Lↄetà angioina”, *Storia dellȥUniversità di Napoli,* Napoli, 1924

G. Post, „Masterↄs Salaries and Student Fees în the Medieval Universities”, *Speculum,* nr. 7,1932, pp. 181 – 190

M.M. M˟A˟C˟Laughlin, *Intellectual Freedom and its Limitations în the University of Paris în the XIII-th and XIV-th Centuries,* Arno Press, New York, 1977

S. Menache, „La naissance dↄune nouvelle source dↄautorité: lↄUniversité de Paris”, *Revue historique,* nr. 268,1982, pp. 305 – 327 (Rolul politic și teologic al universităţii din Paris la răscrucea secolelor XIII – XIV)

Ortalli, „Notariato e storiografia în Bologna noi secoli XIII-XVI”, *Studi storici sul notariato italiano III/2. Notariato medievale bolognese,* Consiglio Nazionale del Notariato, Roma, 1977

L.J. Paetow, *The Arts Course a˟t Medieval Universities with Special Reference to Grammar and Rhetoric,* Champaign (III.), 1910

J. Paquet, „Coût des études, pauvreté et labeur:

fonctions et métiers dȝétudiants au Moyen Age", *History of University,* nr. 2,1982, pp. 15 – 52

J. Paquet, „Lȝimmatriculation des étudiants dans les universités medievales", *Pascua Mediaevalia,* Presses universitaires de Louvain, Louvain, 1983

P. Pollard, „The Pecia System în the Medieval universities", *Medieval Scribes Manuscripts and Libraries. Essays presented to N.R. Ker,* Scholar Press, Londra, 1978, pp. 145 – 161 (Accelerarea producerii de manuscrise)

G. Post, „Parisian Masters as a Corporation, 1200 – 1246", *Speculum,* nr. 9,1934, pp. 421 – 445; reluat în *Studies în Medieval Legal Thought: Public Law and the State, 1100 – 1322,* Princeton, 1964, pp. 27 – 60 (Un articol fundamental despre „meseria" universitară)

E.M. Powicke, „Bologna, Paris, Oxford: Three Studia generalia"; „Some Problems în the History of the Medieval University"; „The Medieval University în Church and Society"; „Oxford", *Ways of Medieval Life and Thought,* Odham Press, Londra, 1950

C. Renardy, *Le Monde des maîtres universitaires du diocèse de Liège, 1140 – 1330, Recherches sur să compoziition et ses activités,* Leↄ Belles Lettres, Paris, 1979

C. Renardy, *Leↄ Maîtres universitaires dans le diocèse de Liège – Répertoire biographique (1140 – 1330),* Leↄ Belles Lettres, Paris, 1981

C. Ricci, *Monumenti sepolerali di lettori delle Studio bolognese, noi secoli XIII, XIV e XV,* Bologna, 1888 (Gloria funerară)

E. Rigoni, „Îl tribunale degli școlari dellzUniversità di Padova nel medioevo", *Atti mem. Ace. patavina,* n. ser. LIX, 1942 – 1943

G. Ritter, *Die Heidelberg Universităt,* Heidelberg, 1936, vol. I

G. Rossini, „La professione notările nella società Veronese dal comune alla signoria", *Economică e Storia,* fasc. 1,1971

R. H. Rouse, „The Eaˣrˣly Library of the Sorbonne",

Scriptorium, nr. 21,1967, pp. 42 – 71 și pp. 227 – 251

Rückbrod, *Universităt und Kollegium Baugeschichte und Bautyp,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977 (Universitatea „intra muros")

G. Santini, „Giurişti collaborator! di Federico ÎI. Piano di lavoro per una ricerca dʒéquipe", *Atti della Terze Giornate Federiciane* (oria, 26 – 27, octombrie 1974), Società di storia patria per la Puglia, Convegni, Bari, 1977, VII

Schwarz, „Das Notariat în Bologna im 13. Jahrhundert", *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken,* nr. 53,1973, PP49 – 92

N.G. Siraisi, *Arts and Sciences a˙t Padua. The Studium of Padua before 1350,* Toronto, 1973

Le Scuole degli ordini mendicanti (sec. XIII-XIV), Centro di Etudi sulla spiritualité medievale, Todi, 1978

J. Shatzmiller, „Une expérience universitaire méconnue: le Studium de Manosque, 1247 – 1249", *Provence historique,* fasc. 98, Marsilia, f.d.

E. Smith, *The University of Toulouse în the Middle Ages,* Milwaukee (Winsconsin), 1959

A. Sorbelli, *Storia delle Université di Bologna,* 1944

Stadt und Universităt im Mittelalter und în der frühen Neuzeit, ed. E. Masdike și J. Sydow, Thorbecke, Sigmaringen, 1977 (Legătura cu orașul)

W. Steffen, *Die Studenţische Autonomie în mittelalterlichen Bologna. Eine Untersuchung über die Steilung des Studenken und ihrer Universitas gegenüber Profesoren und Stadtregierung im 13 – 14 Jahrhundert,* Berna, Frankfurt-am-Main, Las Vegas; Lang, 1981

S. Stelling-Michaud, „La Suisse et les Universités européennes de 1225 à 1600. Essai dʒune statistique de fréquentation", *Revue universitaire suisse,* XII, 1938

S. Stelling-Michaud, *L3Université de Bologne et la Pénétraţion des droits romain et canonique en Suisse aux XIII-e etXIV-e siècles,* col. „Travaux dʒhumanisme et Renalssance", Droz, Geneva, 1955

S. Stelling-Michaud, „La nation de Bourgogne à

lzUniversité de Bologne du XIII-e au XIV-e siècle", *Mem. soc. droit des pays bourguignons,* Facultatea de Drept, Dijon, 1956

S. Stelling-Michaud, „Le ↻ juristes suisses à Bologne (1225 – 1330)", *Travaux dЗhumanisme et Renalssance,* Geneva, i960, t. 38

C.H. Talbot, „The English Cistercians and the Universities", *Los Monjes y los estudios,* Poblet, 1963

Thorndike, *University Records and Life în the Middle Ages,* Columbia University Press, New York, 1949

P. Torelli, „Commune e Université", *Scritti di storia del diritto italiano,* Milano, 1959

Université e Société noi secoli XII-XVI, Colocviul de la Pistoia, 1979. Vezi *Quaderni Medievali,* nr. 9,1980, pp. 179 – 186

Le ↻ Universités du Languedoc au treizième siècle, Cahiers de Fanjeaux V, Privât, Toulouse, 1970

E.R. Watt, *A Biographical Dicţionary of Scottish Graduates to A.D. 1410,* Oxford, New York, 1977

J.A. Weisheipol, „Curriculum of the Faculty of Arts a ˇt Oxford în the Ea ˇr ˇly XIVth Century", *Medieval Studies,* nr. 26,1964, pp. 154 – 156, PP-177 – 181

H. Wieruszowski, „Arezzo as a Center of Learning and Letters în the thirteenth Century", *Tradiţio,* IX, 1953, pp. 321 – 391 (Un centru universitar efemer)

Ypma, *La Formation des professeurs chez les ermites de Saint Augustin (1259 – 1154),* Centre dЗétudes des Augustins, Paris, f.d. ˇ (1956)

G. Zaccagnini, *La vita dei maeştri e degli şcolari nello studio di Bologna noi secoli XIII-e e XIV-e,* Genova, 1926

V. PROBLEME ȘI DEZBATERI INTELECTUALE ÎN SECOLUL AL XIII-LEA

Die Auşeinandersetzungen an der Pariser Universitate în XIII Jahrhundert, ed. A. Zimmermann, în *Miscellanea Mediaevalia,* nr. 10, W. ˇde Gruyer, Berlin-New York, 1976

Borst, *Geschichte an mittelalterlichen Universitatea,*

Konstanz, 1969 (Istoria, ştiinţă, non-universitară)

D. Chenu, *La Théologie comme science au XIII-e siècle,* Vrin, Paris, col. „Bibliothèque thomiste", nr. 33,1969, ed. a 3-a (Evoluţia decisivă a teologiei)

M.M. Davy, „Le↻ sermons universitaires parisiens de 1230 – 1231. Contribution à l↯histoire de la prédication medievale", *Études de philosophie medievale,* nr. 15, Paris, 1931

H.F. Dondaine, o.p., *Le Corpus dionysien de l↯Université de Paris au XIII-e siècle,* Edizioni storia e letteratura, Roma, 1953

M.M. Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour et la Polémique universitaire parisienne (1250 – 1259),* Picard, Paris, 1972

M.M. Dufeil, „lerarchia: un concept dans la polémique universitaire parisienne du XHIE siècle", *Soziale Ordnungen im Selbstrerstàndnis des Mittelalters,* în *Miscellanea Mediaevalia,* nr. 12/1, Berlin, 1979

R.A. Gauthier, Magnanimité, *L↯idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne,* Vrin, Paris, col. „Bibliothèque thomiste", nr. 28,1951 (Intelectualii în căutarea unei identităţi teoretice)

M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Méthode,* Herder, Freiburg-im-Breisgau, 1909; Akademie Verlag, Berlin, 1957,2 vol. (Lucrare fundamentală și astăzi)

R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le* 7 *marş 1277,* Louvain-Paris, 1977

R. Hissette, „Étienne Templier et ses condamnaţions", *Recherches de théologie ancienne et medievale,* nr. 47,1980, pp. 231 – 270

S. P. Marrone, *William of Auvergne and Robert Grosseteste: New Ideas of Truth în the Ea˟r˟ly XIII-th century,* Princeton, 1983

G. Paré, *Le↻ Idées et les Lettres au XIII-e siècle. Le Roman de la Rose,* Paris, Vrin, 1947 (Universităţile și literatura)

Rutebeuf, *Poèmes concernant l↯Université de Paris,* comentate de H.H. Lucas, Nizet, Paris, 1952 (Universităţile

și literatura)

A. Tuilier, „La renalssance de l'aristotelisme universitaire à Paris au XIII-e siècle", *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: from Rediscovery of Aristote to the Désintégration of Scholasticism 1100 – 1600,* Cambridge University Press, 1982, pp. 7 – 21

F. Van Steenberghen, *La Philosophie au XIII-e siècle,* Louvain, publicaţions universitaires, B. Nauwelaerts, Paris, 1966 (Fundamental)

F. Van Steenberghen, *Aristote en Occident,* Louvain, 1946 (Marea aventură intelectuală a Evului Mediu)

E.H. Weber, *La Controverse de 1270 a l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de Saint Thomas d'Aquin,* Paris, 1970

E.H. Weber, *L'Homme en discussion à l'Université de Paris en 1270,* Vrin, Paris, 1970

VI. UNIVERSITĂŢI ȘI UNIVERSITARI ÎN SECOLELE AL XIV-LEA ȘI AL XV-LEA. DE LA INTELECTUALUL MEDIEVAL LA UMANIST

R. Abe, „Die soziale Gliederung der Erfurter Studenschaft im Mittelalter, 1392 – 1521", I, *Beiträge zur Geschichte der Universitate Erfurt,* 1961, VIII

J.W. Baldwin și R.A. Goldthwaite ed., *Universities în Politics. Case Studies from the late Middle Ages and early modern Period,* J. Hopkins Press, Baltimore-Londra, 1972

Bec, *Le Marchands écrivains – Affaires et humanisme à Florence 1375 – 1434,* Mouton, Paris-La Haye, 1967

A.E. Bernstein, *Pierre d'Ailly and the Blanchard Affair: University and Chancellor of Paris at the begining of the Great Schism,* Brill, Leiden, 1978

A. Birkenmajer, „L'Université de Cracovie, centre internaţional d études astronomiques à la fin du XV-e siècle et au début du XVI-e siècle", *Bulletin de l'Académie polonaise des sciences,* Classe des Lettres, Varșovia, 1955 – 1957, vol. 13 – 16

C.F. Bühler, *The University and the Press în XV-th century Bologna,* Indiana University Press, Bloomington, 1958 (Universităţile și tiparul: Bologna)

C. Cappello, *Umanesimo e Scolastica,* „Rivista di Filosofia Neoscolastica", 1977, vol. LXIX

E. Chitelain, „Notes sur quelques tavernes fréquentées par l'Université de Paris au XIV-e et XV-e siècle", *Bulletin de la société de {Histoire de Paris,* nr. XXV, 1898

W.J. Courtenay, „The Efect of the Black Death on English Higher Education", *Speculum,* nr. 55,1980, pp. 696 – 714

E. Delaruelle, „La politique universitaire des papes d'Avignon – spécialement d'Urbain V – et la fondation du Collège espagnol de Bologne", *EI Cardenal Albornoz y el Colegio de España,* t. II, Bologna, 1972, pp. 8 – 39

G. ˇde Lagarde, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age,* 6 vol., 1934 – 1946, ed. nouă 1956 – 1963 (O mare cotitură a spiritului medieval)

M. Elie, „Quelques maîtres de l'Université de Paris vers l an 1500", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age,* 1950 – 195L pp. 193 – 243

Ch. J. Ermatinger, „Averroism în Eaˇrˇly Fourteenth Century Bologna", *Medieval Studies,* XVI, 1954

G. Fioravanti, *Università e Città – cultura umanistica e cultura scolastica a Siena nell'400,* Şansoni, col. „Quaderni di Rinascimento", Florenţa, 1980 – 1981, vol. III (Evoluţie intelectuală, evoluţie urbană)

A.L. Gabriel, „Student Life în Ave Maria Collège Medieval Paris", *History and Chartulary of the Collège,* University of Notre Dame, Indiana, 1955 (Cel mai bun tablou al vieţii studenţeşti medievale)

A.L. Gabriel, „Leↄ Étudiants étrangers à l'Université de Paris au XV-e siècle", *Annales de l'Université de Paris,* nr. 3,1959

A.L. Gabriel, „The Collège System în the XIV-th century Universities", *The Forward Movement of the XIV-th century,* ed.

L. Utley, Columbus, 1961, pp. 79 – 124

A.L. Gabriel, *Petrus Cesaris Wagner and Johannes Stoll: XIV-th century. Printers aˇt the University of Paris,*

University of Notre Dame, Indiana, 1978 (Universităţile și tiparul: Paris)

E. Garin, „La concesione dellzuniversità în Italia nellzetà del Rinascimento", *Le ↻ Universités européennes du XIV-e au XVIII-e siècle,* Droz, Geneva, studii și documente publicate de Institutul de istorie al Facultăţii de Litere din Geneva, 1967, voi. 4

L. Giard, „Histoire de lƷUniversité et du savoir: Padoue (XIV-e – XV-e siècle)", *Revue de synthèse,* nr. 110, Albin Michel, Paris, aprilie – iunie 1983, seria a 3-a

E.F. Jacob, „On the promoţion of English University Clerks during the later Middle Ages", *Journal of Ecclesiastical History,* nr. 1,1950

P.O. Kristeller, *Die italienischen Universitäten der Renalssance,* Schriften und Vortrăge des Petrarea Instituts Köln, Krefeld, f.d., i

P.O. Kristeller, „Humanism and Scholasticism în the Italian Renalssance", *Studies în Renalssance. Thought and Letters,* Roma, 1956 (Către Renaștere)

P.O. Kristeller, „The University of Bologna and the Renalssance", *Studi e Memorie per la storia dellzüniversità di Bologna,* n. ser. 1,1956

Leff, *The Dissolution of the Medieval Outlook. An Essay on Intellectual and Spiritual Change în the XIV-th Century,* New York University Press, 1976 (Ruptura de după secolul al XIII-lea)

J. Le Goff, „Dépenses universitaires à Padoue au XV-e siècle", *Mélanges,* LXVIII, Roma, École française de Rome, 1956. Reluat în *Pour un autre Moyen Age,* Paris, Gallimard, 1977

G. Lytle, „Patronage Pattems and Oxford Colleges [. 1300 – [. 1530", *The University în Society,* Princeton, Lawrence Stone ed., i97f 1.1

G.F. Lytle, *Oxford Students and English Society,* [. 1300 – [. 1510, Princeton, Ph. D. Dissertation, 1975

A. Maier, *Studien zur Naturphilosophie der Spàtscholastik,* Roma, Ed. di Storia e Letteratura, Roma, 1949 – 1966,5 vol.

Maier, „Die Bologneser Philosophen des 14. Jahrhunderts”, *Studi e Memorie per la storia dell⸗Università di Bologna,* n. ser. I, 1956; reluat în: Maier, *Ausgehendes Mittelalter,* II, Roma, 1967

M. Marţi, *The Spanish Collège a˙t Bologna în the Fourteenth Century,* Ediţion and Translation of its Statutes with Introduction and Notes, Philadelphia, 1966

J. Monfrin, „Étudiants italiens à la fin du XIV-e siècle, *Mélanges d'histoire et d'archéologie publiés par l'École française de Rome,* LXIII, 1951

A. Moody, „Ockham, Buridan and Nicholas of Autrecourt, The Parisian statutes of 1339 and 1340”, *Franciscan Studies,* nr. 7,1947, pp-113 – 146

E. Mornet, „Pauperes şcolăres: Essai sur la condiţion matérielle des étudiants Scandinaves dans les universités aux XIV-e et XV-e siècles”, *Le Moyen Age,* 1978, t. LXXXIV

G. Ouy, „Le collège de Navarre, berceau de l'humanisme français”, *Enseignement et Vie intellectuelle (IX-e – XIV-e siècle),* Actes du 95-e Congrès national des Sociétés savantes, t. 1, Paris, 1975

J. Paquet, *Şalăires et Prébendes des professeurs de l'Université de Louvain au XV-e siècle,* Léopoldville, 1958

J. Paquet, J. Ijsewijn (ed.), *Le↻ Universités à la fin du Moyen Age,* Louvain, 1978 (Un bogat ansamblu de studii: umbre și lumini)

J. Paquet, „Recherches sur l'universitaire «pauvre» au Moyen Age”, *Revue belge de philosophie et d'histoire,* Bruxelles, 1978, t. LVI, fasc. 2

E. Raimondi, „Umanesimo e università nel quattrocento bolognese”, *Studi e Memorie per la storia dell⸗Università di Bologna,* I, 1956

G. Ritter, «Studies zur Spätscholastik, îi „Via antiqua” und „via moderna” auf den deutschen Universitäten des 15. Jahrhunderts», *Sitzungsber-Heidelberg,* nr. 7,1922 (Anticii și Modernii în secolul al XV-lea)

Stone, ed., *The University în Society. I. Oxford and Cambridge from the XIV-th to the early XIX-th century,* Princeton University Press, 1974

R.N. Swanson, „Universities, Academies and the Great Schism”, *Cambridge Studies în Medieval Life and Thought,* Cambridge University Press, 1979, seria a 3-a, vol. II

St. Swiezawski, „La philosophie à lzuniversité de Cracovie des origines au XVI-e siècle”, *Archives dʒhistoire doctrinale et littéraire du Moyen Age,* 1963, pp. 71 – 109

Leɔ Universités européennes du quatorzième au dix-huitième siècle. Aspects et problèmes. Actes du colloque internaţional à lzoccasion du Vi-e centenaire de lʒuniversité jagellone de Cracovie, 1964, Geneva, Droz, 1967 (Sfârșitul intelectualilor Evului Mediu)

J. Verger, „Le recrutement géographique des universités françaises au début du XV-e siècle dʒaprès les suppliques de 1403”, *Mélanges dʒarchéologie et dʒhistoire de lʒÉcole française de Rome,* nr. 82 1970, PP-855 – 902

J. Verger, *Le Rôle social de lʒUniversité dzʑAvignon au XV-e siècle,* col. „Bibliothèque dʒhumanisme et renalssance”, Geneva, Droz, t. XXXIII, 1971

J. Verger, „Sul ruolo sociale delle università. La Francia tra Medioevo e Rinascimento”, *Quaderni Storici,* nr. 23,1973, pp. 313 – 358 (De la rolul intelectual la rolul social)

J. Verger, „Leɔ Universités françaises au XV-e siècle: crise et tentatives de réforme”, *Cahiers dzʑHistoire,* nr. 21,1976, pp. 43 – 66

J. Verger, „Lʒuniversité dzʑAvignon au temps de Clément VII”, *Genèse et Débuts du grand schisme dzʑOccident,* în *Colloques internaţionaux du CNRS,* nr. 586, Avignon, 25 – 28 septembrie 1978

J. Verger, „Noblesse et savoir: étudiants nobles aux Universités dzʑAvignon, Cahors, Montˇpellier et Toulouse (fin du XIV-e siècle)”, *La Noblesse au Moyen Age XI-e-XV-e siècles, Essais à la mémoire de Robert Bautruche,* ed. Ph. Contamine, PUF, Paris, 1978

P. Vignaux, *Nominalisme au XIV-e siècle,* Montreal, 1948 (Marele curent filosofic al secolului al XIV-lea)

Vulliez, „Une étape privilégiée de lȝentrée dans la vie. Le temps des études universitaires à travers lȝexemple Orléanais des dernièrs siècles du Moyen Age”, *Annales de IȝEst,* nr. 34,1982, pp. 149 – 181

Zanetti, „A lȥUniversité de Pavie au XV-e siècle: les şalăires des professeurs”, *Annales ESC,* 1962

VII CÂTEVA STUDII DESPRE 18 MARI INTELECTUALI DIN EVUL MEDIU

Abélard (1079 n42)

Gilson, *Héloïse et Abélard,* Vrin, Paris, 1964, ediţia a III-a (O lucrare clasică)

E. Luscombe, *The School of Peter Abélard: the Influence of Abélard s Thought în the Ea˘r˘ly Scholastic Period,* Cambridge, 1969

Pierre Abélard, Pierre le Vénérable, Colocviu la Cluny, 1972, CNRS, Paris, 1975

A. Crocco, *Abélardo: Taltro versante del medioevo,* Liprori, Napoli, 1979

Abélard en son temps, Colocviu la Paris, 1979, Leȝu Belles Lettres, Paris, 1981

J. Verger și J. Jolivet, *Bernard-Abélard, ou le cloatre et lecole,* Paris, Fayard, 1982

M. Fumagalli și B. Brocchieri, *Eloisa e Abélardo,* Mondadori, Milano, 1984

Bernard Silvestre (mort după 1159)

B. Stock, *Myth and Science în the XII-th century. A Study of Bernard Silvester,* Princeton, 1972

Robert Grosseteste (către 1170 – 1253)

D.A. Callus, „The Oxford Career of Robert Grosseteste”, *Oxoniensia,* nr. 10,1945, pp. 42 – 72

A.C. Crombie, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science,* Oxford, 1953

D.A. Callus, ed., *Robert Grosseteste: Essays în Commemoration of the VII-th Century of his Death,* Oxford, 1955

(Sfântul) Albert cel Mare (către 1200 – 1280)

A. Zimmermann ed., *Albert der Grosse: sein Zeit, sein Werk, seine Wirkung,* în *Miscellanea Mediaevalia,* nr.

14, Berlin-New York, 1981

Albertus Magnus. Doctor Universalis. 1280 – 1980, ed. G. Meyer și A. Zimmermann, Mathias-Grünewald Verlag, Mainz, 1981

Roger Bacon (1214 – 1294)

P. Alessio, *Mito e Scienza în Ruggero Bacone,* Milano, 1957

M. Frankowska, *Scientia as interpretând by Roger Bacon,* Varșovia, 1971

(Sfântul) Bonaventura de Bagnoregio (către 1217 – 1274)

J.G. Bougerol, *Introduction à I étude de Saint Bonaventure,* col. „Bibliothèque de théologie", seria I, vol. 2, Paris, 1961

J.G. Bougerol, *Saint Bonaventure et la Sagesse chrétienne,* col. „Maîtres spirituels", nr. 30, Seuil, Paris, 1963

S. Bonaventura 1274 – 1974, Grottaferrata, Collegio S. Bonaventura, 1973 – 1974,5 vol.

(Sfântul) Toma dzquino (1227 – 1274)

M.D. Chenu, *Saint Thomas dzquin et la Théologie,* col. „Maîtres spirituels", nr. 17, Seuil, Paris, 1959

M.D. Chenu, *Introduction à letude de Saint Thomas dzquin,* Vrin, Paris, 1976

J.A. Weisheipl, *Friar Thomas dzAquino, his Life, Thought and Works,* Oxford, 1974

Thomas von Aquino, Interpretation und Rezepţion. Studien und Texte, ed. W.P. Eckert, Mainz, 1974

G. Verbeke și D. Verhelt, ed., *Aquinus and Problems of his Time,* în *Mediaevalia Lovaniensia,* 5, Louvain-La Haye, 1976

Raymond Lulle (1235

Leinares, *Raymond Lulle, philosophie de Faction,* 1963

W. Plutzeck, *R. Lull, sein Leben, seine Werke, die Grundiagen seines Denkers,* 2 vol., col. „Bibliotheca franciscanica", 5 – 6, Roma-Düsseldorf, 1962 – 1964

Siger de Brabant (1235 – 1281)

van Steenberger, *Maître Siger de Brabant,* Louvain-Paris, 1977

Eckhart (către 1260 – 1327?)
M.A. Lücker, *Meister Eckhart und die Devotio Moderna,* Brill, Leiden, 1952
J. Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart et la Mystique rhénane,* col. „Maîtres spirituels", nr. 7, Seuil, Paris, 1976
Dante (1265 – 1321)
Nardi, *Dante e la Cultura Medievale,* Laterza, Barf, 1949, ed. all-a
A. Pézard, *Dante sous la pluie de feu,* Vrin, Paris, 1950
A. Renaudet, *Dante humaniste,* Les Belles Lettres, Paris, 1952
E. Gilson, *Dante et la Philosophie,* Vrin, Paris, 1953, ed. a II-a
M. de Gânditlac, *Dante,* Seghers, Paris, 1968
E.L. Fortin, *Dissidence et Philosophie au Moyen Age: Dante et ses antécédents,* Bellarmin, Montréal; Vrin, Paris, 1981
Duns Scot (către 1270 – 1308)
E. Gilson, Jean *Duns Scot, Introduction à ses poziitions fondamentales,* Vrin, Paris, 1952
William de Ockham (către 1288 – 1348)
R. Guelluy, *Philosophie et Théologie chez Guillaume dȥOccam,* Louvain, 1947
Baudry, *Guillaume dȥOccam. Să vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques,* Vrin, Paris, 1950, t. 1
G. Leff, *William of Ockham: the Metamorphoses of Scholastic Discourse,* Manchester, 1975
Wycliffe (1330 – 1384)
K.B. M Farlane, *John Wycliffe and the Beginings of English Nonconformity,* Londra, 1952
LJ. Daly, *The Political Theory of John Wycliffe,* Chicago, 1962
A. Robson, *Wycliffe and the Oxford Schools,* Cambridge, 1966
Chaucer (către 1340 – 1400)
J.A.W. Bennet, *Chaucer at Oxford and at Cambridge,* Toronto și Buffalo, 1974

Jean Gerson (1363 – 1429)

A. Combes, *Jean Gerson commentateur dionysien. Pour l'histoire des courants doctrinaux à l'Université de Paris à la fin du XIV-e siècle,* Vrin, Paris, 1940

A. Combes, *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson. Contribution à l'histoire des rapports de l'humanisme et de la théologie en France au début du XV-e siècle,* Vrin, Paris, 1942

P. Glorieux, „L'enseignement universitaire de Gerson", *Recherches de théologie ancienne et medievale,* nr. 23,1956, pp. 88 – 113

P. Glorieux, „Le chancelier Gerson et la réforme de renseignement", *Mélanges offerts à Étienne Gilson,* Vrin, Toronto-Paris, 1959, pp. 285 – 298

S. E. Ozment, „The University and the Church. Pattems of Reform în Jean Gerson", *Medievalia et Humanistica,* 1970, n. ser. 1, pp. 111 – 126

Nicolaus Cusanus (1401 – 1464)

M. ˇde Gânditlac, *La Philosophie de Nicolas de Cues,* Aubier-Montaigne, Paris, 1942

Nicolas de Cues, Morceaux choisis, introd, de M. ˇde Gânditlac, Aubier-Montaigne, Paris, 1942

Gabriel Biel (mort 1495)

H. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology, Gabriel Biel and Late Medieval Nomminalism,* Cambridge, Massachusetts, 1963

REPERE CRONOLOGICE

iioo – 1166: El-Edrisi.

1121 – 1158: Traducerea latină a *Noii Logici* a lui Aristotel.

către 1121: *Şic et non* de Abélard.

1126 – 1198: Averroes.

1140: *Decretul* lui Graţian.

1141: Conciliul de la Sens. Condamnarea lui Abélard.

1143: Traducerea *Planisferei* lui Ptolemeu.

1144 – 1203: Alain de Lille.

1145: Robert de Chester traduce *Algebra* lui Al-Kharizmi.

1146: Sfântul Bernard propovăduiește a doua Cruciadă la Vézelay.

ante 1147: *Cantar de mi-o Cid.*

1148: Conciliul de la Reims. Condamnarea lui Gilbert de la Porée.

1154: Privilegiile lui Frederic Barbarossa în favoarea profesorilor și studenţilor de la Universitatea din Bologna.

către 1155 – 1170: Thomas: *Tristan et Iseut.*

1160: Béroul: *Tristan et Iseut. Cântecul Nibelungilor.*

1227: Ginghis-Han.

1163: Alexandru al III-lea le interzice călugărilor să facă studii de medicină și de drept.

1182: Construirea Catedralei Notredame din Paris.

1174: Privilegiile acordate de Celestin al III-lea profesorilor și studenţilor parizieni.

post 1177: începe redactarea cărţii *Roman de Renart.*

1180: Consiliul canonicilor de la Notredame din Paris întemeiază primul colegiu: Colegiul Celor Optsprezece.

1187: Saladin cucerește Ierusalimul.

1200: Filip-August acordă privilegii Universităţii din Paris.

1206 – 1280: Sfântul Albert cel Mare.

1208: întemeierea ordinului Fraţilor Predicatori.

1209: Prima comunitate franciscană.

1214: Primele privilegii acordate Universităţii de la Oxford.

1215: Statutul lui Robert de Courson pentru Universitatea din Paris.

către 1220 – 1292: Roger Bacon.

1221 – 1274: Sfântul Bonaventura.

1224 – 1274: Sfântul Toma dz Aquino.

1226 – 1270: Domnia lui Ludovic cel Sfânt.

1230 – 1250: Intrarea lui Averroes în Universităţile din Occident.

către 1235 – către 1284: Siger din Brabant.

1235 – 1315: Raymond Lulle.

1240: Robert Grosseteste traduce *Etica* lui Aristotel.

1245 – 1246: Sfântul Albert cel Mare predă la Paris.
1248 – 1254: Prima cruciadă a lui Ludovic cel Sfânt.
1248 – 1255: Sfântul Bonaventura predă la Paris.
1252 – 1259: Sfântul Toma dʒAquino predă la Paris.
1254 – 1324: Marco Polo.
1255: *Noul Aristotel. Legendă aurită* de Jacques de Voragine.
1257: Robert de Sorbon întemeiază la Paris un colegiu pentru teologi.
1260 – 1327: Johannes Eckhart.
1265: Sfântul Toma dă la iveală *Summa Theologiae.*
1321: Dante.
1268: Roger Bacon: *Opus Majus, Opus Minus, Opus Tertium.*
1270: Prima condamnare a lui Siger din Brabant și a averroismului.
1276: Partea a doua din *Romanul trandafirului* al lui Jean de Meung.
1277: Condamnarea doctrinelor tomiste și averroiste.
1282: Adam de la Hale: *Jocul lui Robin și Marion.*
1292: Pierderea orașului Saint-Jean-dʒAcre.
1293 – 1381: Jan Van Ruysbroek.
1294: Celestin al V-lea, papă al Spiritualilor.
către 1295 – 1366: Heinrich Suso.
către 1300 – 1361: Jean Tauler.
către 1300 – 1358: Jean Buridan.
1304 – 1374: Petrarea.
1309: Papa Clement al V-lea se instalează la Avignon.
1312: *Infernul* lui Dante.
1313 – 1375: Boccaccio.
1329: Condamnarea lui Johannes Eckhart.
1337: începe Războiul de o Sută de Ani. Prima condamnare a ockhamismului de către Universitatea din Paris.
1337 – 1410: Froissart.
1340 – 1400: Chaucer.
1346: Bătălia de la Crécy.
1349 – 1353: *Decameronul* lui Boccaccio.

1376: Facultatea din Mont˟pellier obţine anual câte un cadavru pentru disecţie.

1377: Grigore al XI-lea se întoarce la Roma.

1379: Se întemeiază *New Collège* la Oxford.

1395: Gerson este numit cancelar al Parisului.

către 1400 – 1455: Fra Angelico.

1401 – 1464: Nicolaus Cusanus.

1402: Jan Hus este numit rector al Universităţii din Praga.

1407 – 1457: Lorenzo Valla.

către 1420: *De imitatione Christi.*

1424: Aurispa, primul profesor de greacă la Bologna.

către 1425 – 1431: *Mielul Mistic* de Jan Van Eyck.

1430 – 1470: François Villon.

1431: Papa Eugeniu al IV-lea introduce studiile umaniste la Universitatea din Roma.

1433 – 1499: Marsilio Ficino.

1440: *De docta ignorantia* de Nicolaus Cusanus.

1450: Gutenberg deschide un atelier tipografic la Mainz.

1450 – 1537: Lefèvre dzÉtaples.

1453: Cucerirea Constantinopolului de către turci.

1463 – 1494: Pico della Mirandola.

1466: Crearea unei catedre de greacă la Universitatea de la Paris.

1466 – 1536: Erasmus din Rotterdam.

1469: Căsătoria Izabelei de Castilia cu Ferdinand de Aragon.

1469 – 1527: Machiavelli.

1470: Introducerea tiparului la Universitatea de la Paris.

1475: Tratatul de la Picquigny: se încheie Războiul de o Sută de Ani.

1488: Bartolomeo Díaz trece de Capul Bunei Speranţe.

1492: Cristofor Columb descoperă America. Cucerirea oraşului Granada de către Regii Catolici.

1497: *Cina cea de Taină* a lui da Vinci. Vasco da

Gama îşi începe călătoria.

Cuprins

PREFAŢĂ 5
INTRODUCERE 18
SECOLUL AL XII-LEA NAȘTEREA INTELECTUALILOR 21
Renașterea urbană și nașterea intelectualului în secolul al XII-lea 21
A existat o renaștere carolingiană? 23
Modernitatea veacului al XII-lea. Anticii și modernii 25
Aportul greco-arab 28
Traducătorii 29
Paris: Babilon sau Ierusalim? 34
Goliarzii 37
Vagabondajul intelectual 38
Imoralismul 40
Critica societăţii 41
Abélard 47
Héloïse 49
Femeia și căsătoria în secolul al XII-lea 51
Noi lupte 53
Sfântul Bernard și Abélard 55
Logicianul 57
Moralistul 57
Umanistul 59
Chartres și spiritul său 60
Naturalismul de la Chartres 62
Umanismul de la Chartres 64
Omul-microcosmos 66
Fabrica și *homo faber* 67
Personalităţile 69
Răspândirea 70
Lucrătorul intelectual și șantierul urban 70
Cercetare și învăţământ 72
Uneltele 73
SECOLUL AL XIII-LEA
MATURITATEA ȘI PROBLEMELE EI 74

Profilul secolului al XIII-lea 74
Lupta cu puterea ecleziastică 75
Lupta cu puterea laică 77
Sprijinul și înstăpânirea papalităţii 78
Contradicţiile interne ale corporaţiei universitare 81
Organizarea corporaţiei universitare 82
Organizarea studiilor 84
Programele 85
Examenele 86
Climatul moral și religios 88
Evlavia universitară 89
Instrumentarul 91
Cartea ca instrument 92
Metoda: scolastica 95
Vocabularul 96
Dialectica 96
Autoritate 97
Raţiune: teologia ca știinţă 97
Exerciţiile: *quaestio, disputatio, quodlibet* 98
Contradicţii. Cum să trăiești?
Salariu ori beneficiu? 102
Disputa dintre ordinele călugărești și clerul de mir 106
Contradicţiile scolasticii: pericolele imitării anticilor 113
Tentaţiile naturalismului 114
Dificilul echilibru dintre credinţă și raţiune: aristotelismul și averroismul 116
Relaţiile dintre raţiune și experienţă 122
Relaţiile dintre teorie și practică 122
DE LA UNIVERSITAR LA UMANIST 125
Declinul Evului Mediu 125
Evoluţia averii universitarilor 126
Spre o aristocraţie ereditară 129
Colegiile și aristocratizarea universităţilor 133
Evoluţia scolasticii 135
Divorţul dintre raţiune și credinţă 135
Limitele știinţei experimentale 138

Anti-intelectualismul 139
Naţionalizarea universităţilor: noua geografie universitară 141
Universitarii și politica 145
Prima universitate naţională: Praga 148
Parisul: strălucirile și slăbiciunile politicii universitare 149
Scleroza scolasticii 153
Universitarii se îndreaptă spre umanism 154
Revenirea la poezie și mistică 157
În jurul lui Aristotel: revenirea la limbajul elegant... 158
Umanistul aristocrat 160
Reîntoarcerea la ţară 162
Ruptura dintre știinţă și învăţământ 164
ESEU BIBLIOGRAFIC... 166
REPERE CRONOLOGICE 192
Grupul Editorial ART Comenzi – Cartea prin poștă C.P. 4, O.P. 83, cod 062650, sector 6, București tel.: (021) 224.01.30,0744.300.870,0721.213.576; fax: (021) 369.31.99
Comenzi – online www˙editur a-art. r o